中華民國九年七月一日出版（月出二冊）

THE EMANCIPATION AND RECONSTRUCTION SEMI-MONTHLY

第二卷 第十三號

解放與改造

目錄

◎評壇　主義之科學的研究與集化分化之調和……鼎華（一—三）
◎論說　政治的魔夢……延陵（四—一一）
◎讀書錄　福來德的「新國家」……延陵（一二—二五）
◎思潮　社會改造家傳略……紹虞（二六—三二）
◎譯述　基爾特主義的哲學原理……歆晉（三三—四三）
由集權向分權……朋樓（四四—四六）
社會理想之無治主義與國家……明權（四七—五五）
克魯泡特金之社會思想研究……枕江（五六—五九）
◎文藝　巴比寧的小說「名譽十字架」……雁冰（六〇—六八）
◎附錄　社會主義最近之派別……錕（六九—七二）
近代科學與現今社會……餛（七三—七九）

本刊特別啟事

本刊提前付印，以便外埠讀者得於出版期日購取，早經聲明。惟與本刊交換廣告者日多，排印亦須提前。有時本刊已在印刷而交換廣告始至，以致不能排入；待至次號，則又明日黃花。故請與本刊交換廣告者，於**每號出版前十日將廣告寄到**是幸。

鴛鴦香煙



調朱弄粉誰家女
畫到鴛鴦悄無語
請君吸枝鴛鴦牌
明朝成就鴛鴦侶

南洋兄弟烟草有限公司

上海商業儲蓄銀行廣告

資本實收　一百萬元
各項存欵　六百萬元
公積金　六萬元

本銀行辦理一切銀行業務列后

各項存欵　國內匯兌　保管庫
各項放欵　國外匯兌　收解欵項
儲蓄存欵　商業匯信　堆存貨品
貼現放欵　旅行支票　金幣部

分行分理處　蘇州　無錫　南京　漢口　常州　宜興　臨淮　蚌埠　南通　濟南
國外代理處　英法美日𪡏德等國南洋各埠
總行　上海寧波路九號　電話中央四五二三號
經理室　電話中央四五三二號

總經理　陳光甫
副總理　楊敦甫　朱成章　唐壽民

新教育 第二卷第四期 出版

▲第二卷五第期要目預告

我國學生柔弱的原因及救濟的方法　美國戰後培養師資之大計劃　教育研究法之一　教授普通科學問題　女子教育進步小史　田農教育新時代　倫理學及課室　美國小學教員俸給概況　美國教員會近事　童子軍教育　感情之教育　中學地理分課法　一年來學游之回顧和希望　改進吾國農業專門校辦法商榷　土耳其銷亡史　亞洲三新國　英國教育近事三則　和約中布加利亞之損失

十期[illegible]定請述中途定起補寄很難

上海西門外江蘇省教育會
新教育共進社

極有趣味　極容易看

用極便宜的代價

得極重要的智識的—

科學通俗談 出版了!

第一期要目

飛艇與飛機

火柴

象牙

月裏的蟾蜍

一種熱的走動(傳熱)

試金子的真假

每月二冊　每冊四分　半年十二冊四角

全年廿四冊八角　郵費每冊半分

總發行所　福州北門正一行宮壽白醫院內本社

分售處　上海棋盤街羣益書社

政衡雜誌第一卷第二號出版廣告

◉本誌自本號起篇幅增加材料力富專應用學理解決問題不尚空談目次是

◉中國政黨問題及今後組織政黨的方針　譚鳴謙

◉我們怎樣去組織市政府?　陳公博

◉關於我國承認新俄羅斯的商榷　譚植棠

◉我們爲甚麽還談政治?　陳公博

◉我之改造農村的主張　譚鳴謙

◉平民主義最後的勝利　譚植棠

◉不可思議之中國國家經濟組織　江增瑞

◉德國復辟論　吳誠盛

◉社會保險的槪念及其在經濟上的意義　丘昭文

◉馬克斯的一生及其事業　陳公博

◉時評

◉防止過激派◉亂東亞的英日同盟◉我國官僚式的外交◉誰是製造社會革命的工人◉護法解體◉拉門德◉謝米諾夫◉日本式的學生

◉特別紀載

◉我國專使關於山東問題在歐和會討論經過情形報告書

◉我國專使要求直接交還山東權利之詳細說帖

◉勞農政府對我國人民及南北政府宣言書(中俄對照)

每冊定價大洋二角

發行所　上海棋盤街羣益書社

分售處　各省各大書坊

中華書局廣告

新文化叢書 **女性論** 出版！

這本書是江安　　先生著的，共分十二章。從外國講到中國，從上古神話時代講到這次歐戰以後，凡關於婦女的重要問題，像『婚姻問題』，『戀愛問題』，『教育問題』，『經濟獨立問題等等』，都有很詳明的論斷。讀過這本書，可以曉得婦女問題所包含的意義；可以曉得世界婦女問題解決的方法；可以曉得解決中國婦女問題應采的步驟，在中國系統的研究婦女問題的書，這還是頭一本，所以人人有看的必要。

全書七萬餘言，用五號字排約一百七八十面，定價四角。

本局還有新文化叢書十種，不日就要出版，現在把各書的名目介紹在下面。

◁新文化叢書出版預告▷

Political Ideals B. Russell著 [illegible]譯

(1) 社會問題概觀 日本生田長江、本間久雄著 社會問題十二講 周佛海譯

(2) 人生之意義與價值 The meaning and value of Life. R. Eucken著 余家菊譯

(3) 社會政策 日本高畠素之著 劉正江譯

(4) 社會主義 日本高畠素之著 李達譯

(5) 勞働組合 日本高畠素之著 正樹譯

(6) 婦人問題 日本高畠素之著 正済譯

(7) 現代思想之衝突 The present conflict of Ideals Ralph Barton Perry著 王嶽廬杏謙譯

(8) 社會主義運動 The Social'st Movement J. Ramsay MacDonald著 沈澤民 沈雁冰譯

(9) 現代思潮與教育之改造 日本谷本富著 [illegible]琢如譯

(10) 科學概論 Introduction to Science Thomson著 劉英士譯

(11) 社會學概論 陳希才編著

中華書局廣告

家庭日用婦女寶鑑

全書七百餘頁布面精裝一冊定價三元六角

預約一元八角

準陽曆九月底出版預約同時截止

現在婦女的知識一天一天高起來了，就從治家而論也要有許多應備的常識，況現在「婦女解放」和「社交公開」聲浪很高，那些舉動都要研究有素，方可對付，所以東西各國關於婦女用書，是極注意的，本局前出女學叢書，實開婦女道德智識的先聲，國人認爲很適實用，現又編輯婦女寶鑑一書，內容分立行，持家，理財，育兒，交際，修容，衣服，飲食，居住，生理，衛生，醫藥，看護，文藝，美術，手工，運動，遊戲，園藝，娛養二十篇，計八十餘種，都百萬餘言，插圖三千餘幅；凡婦女應具的知識，和應盡的責任，莫不詳細說明，綱舉目張，婦女得此編，足以修養身心，料理家務，實是家庭的寶庫，稀世的鴻寶，

印有樣本函索即寄

中華書局出版

唐拓 順陵碑 孤本

珂羅版印全碑　四冊　定價十　元　特價六元六角
金屬版印全碑　四冊　定價四　元　預約二　元
金屬版印集字　一冊　定價一元二角　預約六　角
外埠加寄費一成

順陵碑爲唐武后建唐睿宗書自明萬歷間地震碑仆海內遂乏完善之本本局前借得唐拓原本用珂羅版精印發售預約截止以來各處來函僉稱此帖完善優美實足爲學書者之良範云云茲爲便利購者起見特選上等連史紙用金屬版精印四冊另就原碑删去重複之字用連史紙印成集字本一冊發售預約陽歷八月底出版預約同時截止樣張函索即寄再珂羅印本前售預約早已截止現爲便好古家之參考發售特價每部六元六角以三百部爲限逾額仍照定價十元

中華書局出版

評註音釋 續古文辭類纂

全八册定價二元 ▲特價一元二角

本編爲湖南王益吾先生所纂。沿流溯源。上紹姚纂。輯選之作。皆嘉道以來諸名家。支派相傳。切近易學。文家早有定評。坊本訛奪疊見。貽誤不鮮。本局覓得原刻本。并購求各家專集散集諸精本。互勘對校。加以概括之評語。(有總評有眉評)確當之圈點。詳愼之音注。寒暑三易。始克竣事。利便學子。事半功倍。洵爲最善之讀本。

唐文粹簡編 全六册 一元

宋文鑑簡編 全六册 一元三角

南宋文範簡編 全四册 一元

元文類簡編 全二册 五角

明文在簡編 全四册 一元

清朝文錄簡編 全六册 一元四角

中華書局出版

新文化的先鋒　白話文的大觀

國語文類選

紙面洋裝四册定價二元◉特價一元二角

這部書是浙江女子師範學校教員朱文叔先生選的．所選的文字，都是最近的國語文學，可以做模範的．文字的內容分文學，思潮，婦女，哲理，倫理，社會，教育，政法，經濟，科學，十門，都是新文化的結晶體．文字的著作人，有　胡適　蔡元培　陳獨秀　蔣夢麟　張東蓀　張一麐　陶履恭　胡漢民　羅家倫　朱希祖　周作人　劉叔雅　李大釗　戴季陶　沈兼士　高一涵　陶知行　任鴻雋　周建人等六十多家．研究新文化的人和研究國語文的人，讀這一部書，比讀幾十種雜誌日報，差不多；檢查翻閱還要便當的多咧！

國(ㄍㄨㄛ)音(ㄧㄣ)實(ㄕ)習(ㄙㄧ)法(ㄈㄚ)

全書一册　定價一角

本書於注音字母之讀法用以及四聲符號莫不敍述詳明並多加練習以便純熟故於單字注音外又列成篇文字之注音學者依次練習能於極短時間嫻熟國音洵爲研究國音者人人必備之書

中華書局出版

新式英華雙解詞典
布面一冊　三元六角

[illegible]詞典
布面一冊　定價二元

袖珍 新式英華學生字典
一冊定價　七角五分

袖珍 英華雙解字典
一冊一元

袖珍 英字用法辭典
一冊六角

新式 德華辭典
布面一冊　定價五元

新式 理化辭典
布面一冊　一元八角

本局出版英華德華理化各字典均出專家之手解釋正確體例適宜爲研治外國文及科學者之良友

[illegible](653)

人鏡

二冊五角 于傳林編

今人言救國動以良心自治二者爲口頭禪蓋良心與自治果能眞實力行則人格高尙一切踰越軌範之事必不肯爲國自可救本編有鑒於此特搜採中西名人至理名言編輯而成內容分上下二卷都二十二篇凡處己待人涉世愛國之道手此一編不啻鍼世砭俗之藥石名曰人鏡洵非虛語

注意 凡學校工廠或慈善團體臺購十部以上者六折一百部以上者[illegible]承訂購請[illegible]安寺路本局事務所接洽（[illegible]辦法總店及各省分局不在此例）

修養類書

國民必讀

	國民之修養	一冊	一角
教育部褒獎	國民立身訓	一冊	六角
教育部褒獎	公民模範	一冊	一元
教育部褒獎	青年寶鑑	一冊	一元二角
教育部褒獎	勤儉論	一冊	五角
教育部褒獎	克己論	一冊	三角
教育部褒獎	職分論	一冊	六角
教育部褒獎	品性論	一冊	九角
教育部褒獎	實業家之修養	一冊	一角
教育部褒獎	佛學大綱	一冊	二元

中華書局出版

通俗教育叢書

下列各書凡關係人生日用必要之知識者用白話體編成可作通俗教育演講用書文體淺明婦孺都解

家政淺說	全一冊	一角
養雞淺說	全一冊	一角
種樹淺說	全一冊	一角
農業淺說	全一冊	一角
理科淺說	全一冊	七分
法制淺說	全一冊	一角
天空現象談	全一冊	一角
中國地理大勢	全二冊	一角半
國恥小史	全二冊	一角半

衛生叢書

欲精神健全不可不注重衛生但疾病之來人所難測端賴平時攝生有術下列各書於衛生及療養之法備述甚詳凡研究衛生者均宜人手一編也

學生衛生寶鑑	一冊	六角
神經衰弱療養法	一冊	二角
肺病療養法	一冊	三角半
强健身心法	一冊	三角半

中華書局廣告

人人當備新地圖



人人當購新地誌

世界改造大地圖

定價一元六角

根據凡爾賽條約凡戰後各國疆域之變更悉爲調查繪列詳明地名華英對照全圖一大幅附圖四幅說明三篇爲改造後唯一最新地圖

世界改造分國地圖

種甲二元 乙種六角

圖凡三十二幅皆據最近調查尤注意於戰後改造如各國新壤舊界割地新立國等繪列甚明瞭如指掌(甲種)彩色套印附地誌一冊華英英華地名表一冊(乙種)兩色印附列圖說全一冊

中外地理大全

紙面並裝六冊三元二角

本書內容完善久有定評歐戰後地理上之變遷甚多茲特重加增訂凡及歐洲議和後新立之國及各國土地之變更無不詳備

評壇

主義之科學的研究與集化分化之調和

頌華

本期所披露的論文與所選的材料，討論刷新制度的精神與理想的居多。我現在要借此機會略表的發表我個人對於革新社會制度問題的研究一些意見，求讀者教正。

原來關於改革社會的各種主義大都是前人對於救治弊病所擬的藥方；所以我們要研究制度究應如何革新，不能不就各人之信仰，選擇一種主義懸為理想，同時也須得將別種主義做參致的資料。但是各種主義大都發生得很早很久，當他最初發生的時候，必是含有許多感情的分子而智慧的分子較少，往往流於空想而少實行的可能性。然而凡一種主義無論其當初如何偏於空想，苟能久久流傳，直到如今，則必定是因為他能暗示幾分眞理，於科學上也有根據，足以供人探討。況且一種主義苟經不斷的討究，不息的修正，到了後來，必定是智慧的分子慢慢增加，同時缺點亦慢慢減少，而實行的可能性便漸漸豐富，成了一個有力的主義。故凡抱有一種主義的人，倘求其主義應用於制度的革新，必先將其所抱的主義加以忠實的推致，並考察實況，用科學的方法闡明其眞相，以求不息的進步，方能期其實現。即如關於社會改造之二大主義，社會主義與無治主義，其發達的歷程也是如此。

現代的社會主義與無治主義都可算是工業革命的結果，(註一) 前者求羣性向合理的新的方面促進，有注重集化的傾向；後者求個性束縛之解放有注重分化的傾向. 這兩種傾向都是合乎人性的要求因為大凡一個人生長在社會裏常常表現個人主義(Individualism)與集合主義(Collectivism)兩種不同的先天傾向. 人的一生經歷差不多都是這兩種傾向的調和.(註二) 再析言之卽一個是個性的表現，一個是羣性的表現. 我們既知道社會的進步由於個性與羣性對待的發展.(註三) 則當然不可因偏重羣性而壓抑個性，亦不可因偏重個性而忽視羣性. 這兩種主義在社會改造論上所占的地位各有各的價值，亦可想而知了.

我們再試攷這二大主義所以在近代勃興之由來. 從主觀的方面講固然因其由空想的時代進於科學的時期，經不斷的研究不息的修正而有實現的可能性.(有人以克魯泡特金於無治主義的地位，比之馬克司於社會主義的地位可見無治主義亦已進於科學的時期.) 從客觀的方面講則實由舊社會組織建築在差誤的資本與權力集中之基礎上面. 自然科學愈發達物質文明愈進步那差誤的基礎亦愈形堅牢. 其結果則愈足使人疲弊困苦埋沒創造活潑的精神且愈足使社會組織自身化成機械的固定的無生氣的. 至於舊組織之分化的效果則又差不多一點沒有. 他方則在二大主義之下者各自一面本於科學的研究修正其自己的主張，一面揭出舊社會組織根本的弊蠹，一針見血，那二大主義自然不期而都有沛然莫禦的勢力. 社會主義固不免有偏重集化之嫌而無治主義則亦不免傾向於分化方面過甚. 我自慚對於這兩種主義尙乏研究工夫，第覺現代社會主義的理論家從科學研究上所得的結果已頗有將其主義從集權之主張傾向於分權，從物質方面的研究擴充

到精神方面，確為社會主義之一大進步。 我深信社會主義去普遍的實現為期不遠，然亦信無治主義於科學上亦確有根據，止須有忠實的研究家，發揮其真理，亦同樣的得有豐富的實現的可能性，或與社會主義不同的傾向中，可求得若干一致之點，以與社會主義相互補充。

我這篇短文，並非討論社會主義與無治主義的比較，不過說明我個人對於革新社會制度研究上所認為應得注意的兩點。 我以為我們現在希望社會制度的革新，在消極方面，即是要求打破權力，矯正以前資本集中的趨向；在積極方面，即是要求有能開發創造性的制度，助長吾們自己進化的，活潑的，創造的，更豐富合理的生活之生長。 我們要做社會制度之修正者，創造者，不要做他的奴隸。 但是要不偏於集化，又不偏於分化。

綜上面所說的意思，即是主張凡一種主義必須受科學的洗禮，方能有實現的可能性；因為人性有先天的兩種趨向，要不背人性——不背人性便是受科學的洗禮——自不能逼重於那一方面。 我以為研究無論那種關於社會改造之主義者應注目到此點。

（註一） Carlton J. H. Hayes, A Political and Social History of Modern Europe.

（註二） J. M. Baldwin, Individual and Society.

（註三） 參觀新教育一卷一號蔡孑民先生論文

論說

政治的魔夢

延陵

最聰明的是人類，最糊塗的也是人類．最喜歡講理的是人類，最不喜歡講理的也是人類．譬如君主制度是很不合理的，然而人類起初並不去思量，必須先有一兩個才智之士說明了平等的原理，必須人類在這個制度之下所受的苦痛重得不堪而後才對這個制度覺得懷疑．懷疑了，倘要再過許多時才想改革；想改革了，倘要先經過一個虛君制度而後才慢慢的踱到共和．又如專制是極不合理的了，然而人類總要蟄伏在他身子底下幾千百年才想翻身．翻過身來就是立憲代議制度，政黨政治．這些制度那裏是眞能令我們滿意的嗎？這些制度的惡果很多，像黨爭，買票賣票，意氣用事，無意識的附和，都是最顯著的，在西洋是這樣，在東洋也是這樣．然而西洋大多數的人還沒有醒，他們說：『這些制度雖然有弊，然而我們只有如此，因爲我們想不出更好的方法．』東洋人更是不用說了，他們說：『西洋人都是這樣的．』罷了罷了！誰說人類是事事都聰明的，處處都喜歡講理的！本篇的目的是要替舊式政治—卽是所謂立憲代議制度，政黨政治等等—把各種弊病的總病根寫出，而且略敍一敍各種病狀．這正和醫生替人家開脈案一樣，不過敍述病狀而止，至於應當用什麼藥，這須要看本期讀書錄裏的一篇東西．

人類對於自己的行爲的理想，大約說說共有兩個時期．最初是個人主義，各人單顧自己的利益．後來人類曉得各人單顧自己，事實上是不利於自己的，於是就想到『大家』．但是我們如果已經看見了真的『大家』認得了真的『大家』，世界已斷斷不是這個樣子．可惜以前我們所看的大家，都是假的！

如此說法什麼是真的『大家』，什麼是假的『大家』呢？我以爲真的『大家』要具有兩個性質：

一．要有化成的意見的一致．假想這裏有兩個人羣．在第一個羣裏，甲說要怎樣樣，乙是和他感情最好的，就『阿其所好』，贊成了，丙是怕思考的，就隨隨便便的贊成了，丁是好從衆的，就『人云亦云』的贊成了．在第二個羣裏，戊要向東，己要向西，庚辛要向南．但是他們都是很虛心的，好思考的，好求真理的．他們平心靜氣的討論了，要討論，商量了又商量，最後就決定了一個公共的方向．以前主張這個方向的，現在愈覺得走這條路有理；以前不主張這個方向的，現在也實心實意的覺得這個主張有理．這兩個羣都有一致的意見，然而我們卻不難辨别誰是真羣，誰有假羣．第一個羣的意見的一致，是偶然的，假的；第二個羣裏意見的一致是化成的，真的．假的一致是由暗示(Suggestion)模倣(Im'tation)喚出；真的一致是由許多不同的意思交貫(Interpenoting)交織([nterknitting)化成．

二．要是『非獨立』的．這一層更容易明白．我們人類的利害都是很複雜的纏在一處的．我們固然不能爲個人而忘去羣，也不能爲小羣而忘去大羣．一家可算是一個羣，然而要顧這一羣的利益，卻不能不問這一羣以外的事；若說城裏有兵亂，不關我家的事，城裏糧價的漲落，不關我家的事，這個人不是蠢就是癡了．同樣的，我

們要帮這一黨，就要贊那一黨，要忠於我這一縣，就要忠於我這一國。不明白這個道理的『大家』，就不是眞的『大家』，因爲眞的大家都是『非獨立』的，因爲眞的『大家』都是要和更大的『大家』連在一處的。

我以爲眞的『大家』必須要能實行上面的兩個條件，—要有化成的意思的一致；要能實行『非獨立的生活』。能這樣的就是眞的『大家』，可以叫做團體(Group.)不能這樣的是假的大家，可以叫做羣衆(Crowd.)但是以前我們心目中的『大家』却無一不是羣衆。因爲：

一，他雖有意見的一致，這個一致都是由暗示模倣喚起來的，或是由『對於相似的刺激而生的相似的反應』(Similar-Response-to-Similar-Stimulus)喚起來的。以前敍述羣衆的這種心理的書很多，最著名的有勞朋(Le Bon)和託德(Tarde)的著作。我們可以從他們書中引幾個事例，說明何爲羣衆。假如一個人大叫道『失火了!』而你和我就不知不覺的跳到窗前探望，這時你和我就是一個羣衆，因爲我們的動作不是我們想去做的，乃是由暗示喚出來的結果，乃是相似的刺激所生的相似的反應。又如一個人大呼『某人萬歲!』大家都舉聲和之，一個人拍手，大家都拍手和之。這時我們大家就是一個羣衆。因爲我們的動作不是由思慮生出來的，乃是由暗示模倣喚起來的。還有莎士比亞的『愷撒』一本劇本中說，愷撒被人刺後，安東尼阿用他美妙的口才，向民衆演說愷撒的功德，民衆都痛恨起來，要殺謀殺愷撒的不魯特斯，頃刻之間，安東尼阿走了，不魯特斯也用他美妙的口才，演說愷撒的壞處，於是民衆又傾向於不魯特斯，恨凱撒不曾早死了。這是最能活畫出一個羣衆的。總之，羣衆是感情勝於講理的，他所有的模倣衝動，是多於他所有的思考的。你只要能够暗示，刺激，你就能

般利用羣衆，

羣衆是這樣的一個東西，而舊式的政治裏所表現的精神，則無一處不是羣衆精神。我們可以列舉於下：

上文已經說過眞的「意見之一致」和假的「意見之一致」的分別了。眞假的分別要看這個「一致」是怎樣樣造成，不在於附和這個「一致」的人數的多少。假如「一致」是由交貫交織造成，附和的人雖少，也是眞的；假如是由暗示模倣造成，附和的人雖多，也是假的。若是屋上響了一聲，我們都抬起頭來觀看，這個一致的動作乃是我們大家的一種不自覺的運動，並不是由熟思深慮而後然的。而政治上所要求得的一致，則必須是由我們熟思深慮而得的一致，否則政治就不能眞實表現人民的意思。因爲衝動，模倣，和對於相似的刺激而生的相似的反應，不是我們不自覺的動作，就是半自覺的動作，都不能代表我們的眞我。

舊式的立法者不明白這個道理，看附和那一個主張的人多，就把那一個主張當做公意。於是不問什麼事情，都要投票，都要數票子解決。然而照這樣做法，怎麼會得到眞的公意？公意是由交貫交織造成的，不是由加積造成的。用計數的法子尋找公意，祇會得到浮在水面的橡皮，不會看見隱在水裏的實物。

因爲尋常的人是很容易感受暗示的，是很容易被人挑動感情的，能幹的政客明白這個道理，於是就想用出許多方法來挑動羣衆的情感，——激昂慷慨痛哭流涕的演說咧，自由平等同胞祖國等口頭禪咧，都是他們慣用的工具。等到羣衆的感情被他挑撥得十分激烈的時候，自然他說東就東，說西就西了。但是這時羣衆的心理，已無異是在病的心理狀態（The Pathological State）之中，更無異是在催眠的狀態（The

Hypnotised State)之中．他們雖然自己投票入匭，又無異是被催眠之人聽施術者的指揮而動作了．然而我們却硬要將他這時的動作算做他的自由的意志的表現，却硬要將他所投的票子代表他的本心，恐怕天下不合理的事更無過於此了！有人說，現在的所謂民治不能單單稱為民治，要稱為『數目的民治』！（Democracy of Number）『投票的匭的民治』（Ballot Box Democracy.）

b. 還有代議制度也是認票作人的結果．在代議制度之下，祇要你們同投票子舉這個人，我就承認這是你們的公意，至於你們認得他不認得他，和你們為什麼舉他，都是不管的．所以用金錢買票也好，明目張膽的運動也好．做的人不以為奇，看見的人也不以為奇．何以故？因為我們是要得票子的，不是要得真的民意的．

這還是說的初選，到了複選，我舉的姓張的，姓張的舉的姓李的，我和姓李的面也可以沒有會過，然而自欺欺人的法律，也就竟說這位李先生是我的真正的代表了？

制度既然是如此，那所得的結果，自然也可想而知．那些希望發選的人，在運動選舉的時候，是國利民福說得天花亂墜，一朝當選，就將允還百姓的話，一齊擲到腦後．所以往往『我們所要的是麵包，而所得的是石塊』．就如這次歐洲的大戰，究竟是各國人民的公意，還是少數外交家的私意，恐怕這很不難於解決．

我們也知道我們的代表不十分可靠了，於是就想出許多方法，防範他們作弊．用立法者防範行政者，又用行政者限制立法者；用我防範你，又用他防範我．而且還要加以美名，叫做什麼分權論（The Theo

』of Separation of Power)叫做什麼均衡論．(The Balance Theory)但是我們人類的生活，斷斷不是應當這樣去過活的．我們要大家攜着手活活潑潑堂堂正正的向光明地方前進，不應當你向後退時，我擠你上前一步，我向前進時，你又把我拖下一步．我們要和衷共濟的向前創造，不當用猜疑牽掣修補防範來做政治的色彩．否則就是學叫化子補破襖，補得東來西又破了．

因爲現代的政治有這三種模樣，於是就不免有兩個惡果．(第一)就是阻遏天才的發展．因爲建議要得實行，必許要有許多贊成他的票子，而有天才的人說的話，是往往不能爲尋常人所了解的．有人說現代的政治盡他的力量祇能造出才具平庸的大衆；你必須平庸，否則你就不能爲衆所容．這就叫做『平庸的大衆之民治』(The Mediocracy Democracy) 因此現代的政治簡直就如一個機器，祇有他自己的機械的運動，不容我們的故意的創造．我們個人好比機器裏輪盤之上的一個齒，(Cog)簡直沒有一點重要．我們既不能自由做有意的創造，政治就不能有迅速的進步．所以(第二)阻遏進步，也是現代政治制度的結果．

以上所述的弊端，都是因爲我們不求化成的一致而求形式的一致的原故．至於上文所說『非獨立的大家，我們以前也是不明白的．因爲不明白這個，也就生出好幾個現象：

n. 第一，就生出所謂政黨．設立政黨，就無異是承認這一部分的人的利益和那一部分的人的利益可以彼此分開．假如我們明白，我們大家的利害是很複雜的糾在一處，是一個不可分解的總體，就無所謂黨不黨了．假如我們明白眞正的公意須由大家全體的意思交貫交織造成，就不致於和別黨競爭，對舉想着大多數的票子

以得勝了．凡是有政黨的國民都是不會認識真的『大家』的國民．

因爲政黨是我們狹小的眼光的兒子，所以設立政黨的目的本來雖然很好，最後却免不掉許多可惡的結果．讀者不要以爲政黨這個制度，到中國才變壞的．就是在政黨最發達的美國也不過是大同小異罷了．美國人也有所謂 Favoritism，就是把好缺賜於同黨的人；也有所謂 Bribery，就是賄賂；也有 Caucus，就是黨裏幾個領袖的秘密會議；又有所謂 Bossism，就是指的黨魁實際上專制的情形．但是這些都不足怪，有了惡制度自然是有惡結果的．

b. 還有勞工和資本家的戰爭，還有國家之間的戰爭，不消說得更是我們認錯了『大家』的結果．如果我們認得真的『大家』，就曉得勞工和資本家是一體，我國和你國是一體，我們的世界，已久已不是這個樣子了．

將上文所說的綜括起來；可以曉得現代的政治完全是錯的：因爲他的基礎立錯了；因爲他開始就跑錯了．政治是要建築在『大家』身上的，然而直到現在，我們還沒有看見真的『大家』．所以政治不改革則已，要改革要從根本上改革．你也不要恢復舊國會，他也不要擁護新國會，用老法子去幹政治，無論那一個國會都不會好的．你也不要重組政黨，他也不要說什麼民治．代議制度，政黨制度，已經被西方有識的人罵得一錢不值了；舊式的民治，不久要根本推翻了，別人家將要擲到門外的『殘羹冷炙』，我們萬不可再去當盛饌吃！

上文已經說過舊式政治的敗事，是因為我們認錯了『大家，』真正的『大家』有兩個性質：

一，在內要有化成的意見的一致；

二，對外要有『非獨立』的生活。

我們如要根本的刷新政治，也必須要認得真的『大家，』做真的『大家。』有了這種新的精神才能應用新的方法；否則直接制度行不來，全民政治也是行不來。下面的一篇讀書錄就是解說這種新精神的。

完全國貨 毳臻麗密

中國第一毛絨線廠出品精良早已著名前農商部展覽會給最優等獎憑令工商研究會審查國貨又列甲等併贈扁額曰毳臻麗密所有細章詳載仿單批發所法租界興聖街隆興昌分銷處各絨線號價目一律

讀書錄

福來德的「新國家」 M. P. Follett's "The New State."

廷陵

（參觀本期論文）

目錄

第一部　新政治所必須的基本原理
第一節　團體心理學之大意
第二節　怎樣才能有團體精神
第三節　團體心理學給與我們的教訓
第四節　團體精神的實現
第二部　現代政治根本的錯誤
第一節　民治不是舊日的所謂自然權利和自由平等
第二節　民治不是大多數不是羣衆
第三節　真正的民治

第三部　實行新政治的方法

第一節　鄉里組織

第二節　福來德對於政治的多原論的批評

第四部　結論

以前的社會心理學就是羣衆心理學(The Psychology of the Crowd.)羣衆心理學的意思和他賜與我們人類的幸福上篇文章已經說過．因爲他靠不住，所以現在有了一位著作家發現了一個新的社會學來代替他，而且想了許多方法用他做基礎改良政治．這個新的心理學叫做團體心理學(The Group Psychology)發現他的人就是福來德說明他的書就是福來德的『新國家』這本書是一九一八年二月出版，共分四部．現在我將他的大意介紹在下面．

第一部　新政治所必須的基本原理

第一節　團體心理學的大意

要明白團體心理學，先要明白『團體』．羣衆和團體都是意見一致的人羣．但是羣衆的一致的意見是由暗示模倣造成，是催眠的結果，而一個團體的一致的意見乃是由許多不同的意見交貫交織融和化合而成，和前者不同．所以我們可以說羣衆是意見實不一致而好像一致的人羣，團體是意見眞能一致的人羣．這樣叫做團體至於團體運用心理，由不一致的意見造成一致的意見徹頭徹尾的經過，就叫做『團體［的心理］歷程』

(The Group Process) 既明白了這個我們就可以講團體心理學的意思，最好是用一個委員會做個例子，

假如甲乙丙丁四人開會他們一定是想產出一個公意來的．但是這個公意，斷不能由調和加括得來．不同的意思之不能調和正同水同火不能調和一樣，他們的不能相加，正和椅子和蘋果不能相加一樣．硬將他們調和相加是我們的舊式政治．是我們信託羣衆心理學過甚的現象，現在這個委員會假如他要實行團體心理學，就應當和下文所說的一樣；甲說了一點話，遂即在乙心上挑起了一點思想；這個思想，不能算是甲的，也不能算是乙的，乃是由他們兩人的思想化合得來．乙將他的意見說出，甲聽見了，遂又變化了他原來的思想．「甲的思想被乙變化，同樣的也被丙丁變化．同樣的乙的思想也被甲丙丁各個變化．不但如此，而且甲的思想又可以受乙丙的思想的關係，丙丁的思想的關係，乙丙丁的思想的關係所變化．而且甲乙的思想之和又可以被丙丁的思想之和所變化，乙丙的思想之和又可以被甲丁的思想之和所變化．這樣樣很複雜的繼續下去，由大家的意思交貫交織，(Interpenetrating and Interknitting)遂生出一個公意」P. 25

「這正和打網球一樣．甲將球打與乙．乙將球打回，但是球從乙身邊出去的姿勢，固然要看他是怎樣樣打出，也要看甲是怎樣樣將球打來．後來甲又將球打回，這回球的姿勢，固然要看乙是怎樣樣將球打來，甲自己怎樣樣將球打出，并且要看甲第一次是怎樣樣將球打出的了．所以結果，動和反動是綜錯往來的織在一處」P. 26 打網球是這樣，眞正的公意的產出也是這樣．

我們講到這裏，應當更明白羣衆和團體的分別．在羣衆裏面，不是一人倡議，百人盲從，就是截長補短，連接

爲一. 無論怎樣,所得的一致,都是浮而不實的,不像團體裏的一致,那樣真純. 總括言之,團體的心理歷程有三個特點,都是他和羣衆的心理歷程不同之處:——

一. 團體裏的一致,是造出來的一致,不是偶然的一致. 羣衆裏的一致,是由暗示模倣一下喚出來的,是偶然的,團體裏的一致,是由許多『不一致』『不同』造出來的不是偶然的.『說出你的不同,歡迎我的不同,融化這些不同.』P. 40 這是團體心理學唯一的重要命令.

二. 團體心理是創造的心理,不是被動的心理. 所謂模倣,不是我模倣人,就是人模倣我,總而言之,都是被動. 但是在團體的心理歷程中間,各人須把他所有得捐助的意思一齊捐助出來,也須讓旁人把他所有得捐助的意思一齊捐助出來,所以總而言之,是能鼓勵創作.

三. 團體的心理歷程能減削『小己的我』(The Self-I) 的觀念,培植『團體的我』(The Group-I) 的觀念. 譬如開委員會的時候,甲乙丙丁,各人表白自己的主張,都說:『我要怎樣怎樣』以後由大家的意思交貫交織,遂生出一個新意思——公意——出來. 於是大家都說:『我要這樣這樣』『我要怎樣怎樣』裏的我,是小己的我,『我要這樣這樣』裏的我,是團體的我. 這時我們已經得了一個奇異的教訓,就是曉得我和團體的同一,和應當怎樣樣用我代表團體.

第二節 怎樣樣才能有團體精神

不消說得,因爲委員會人數很少,所以我們才能偶然履行團體的心理,我們日常的集會,是不能這樣的. 不

過福來德很希望人類拋却羣衆心理履行團體心理，很希望團體精神在處處實現，救世上的政治事業煥然一新．但是我們要能履行怎樣樣幾個條件，而後才能實行團體的精神? 福來德說——

一．各人均須供獻出他自己的意思． 所謂團體心理歷程，不就是將不一致的意思化爲一致嗎? 假如各人都以爲人比我好，不用我說，那末我們雖想去「化」也沒有材料供我們去「化」了．

二．各人須尊重自己的意思，也須尊重他人的意思． 假如我發出一個意見之後，用利誘威逼的方法，教他人服從，這是我主動而他人被動． 又如他人因爲懶惰或不關心的原故，盲目從我，我也就這樣讓他們投票，博個「全場一致」這也是我主動而他人被動． 在眞正的團體心理歷程之中，祇有創作沒有被動． 所以我所有的意思固當儘量發表，也當叫他人將他所有的意思儘數發表．

三．貢獻出來的意思須能融化爲一． 單單儘數貢獻是沒有用的． 因爲團體心理雖然歡迎不同，不是爲的不同，乃是要由不同造出個同．

所以我去開會不是去教訓別人，因爲人家是請你開會去的，不是請你做先生去的；也不是去受別人的教訓，因爲我是去開會的，不是去上學堂的． P. 27 假如我要去教訓人，我可以寫一封信去；假如我是去聽別人的教訓，我可以教他們寫一封信來． P. 24 我們開會的目的實在是有兩層：一是貢獻——我也貢獻，你也貢獻，他也貢獻；二是融化——融化我所貢獻的，你所貢獻的，他所貢獻的． 讀者聽着，是貢獻不是暗示模倣！ 是融化不是加積！

福來德以爲我們人類相處，如果都能實行這三椿事，（無論平時或開會的時候）則團體精神可以實現，

式的政治可以澈底澄清．所以我們須想方法教人民有實行這三件的機會和訓練．本書的第三部就是專門講這些方法的．

第三節　團體心理學給與我們的教訓

（甲）

上文已經說過什麼是真正的公意．不過公意僅僅是一個思想，我們必須另有動作，思想才能實現．論到社會的思想和社會的動作，於是就生出他們二者的先後問題．尋常人都以為是先是思想後有動作，惟有新的社會心理學以為這兩者是很複雜的縛在一處，沒有先後可分．P. 50

譬如開會之時，我們既已產出了一個公意，就將他放到實際上去看他能殼實行與否．如能實行，沒有話說；如其不能，我們就不能不將他修正．修正之後，再去試驗，試驗不行再來修正．直到最後才生出一個較好的公意．所以公意是經過一個很長的歷程造成的，他先是理想，其次實行，一邊求實現，一邊修正，不息的求實現也不息的修正．所以社會的思想和動作實是很複雜的縛在一處沒有先後可分．『我們是同時做同時學，而後再由做得學，不然就是同時學，同時做，而後再由學得做』P. 50

我們將這個道理來規範我們的行為就可以得到一個很大的教訓．我們的生活是時時向前進的，環境是時時變化的．所以我們在倫理政治經濟等等事業之中所定的信條，並不是一成不變在無窮的將來都可應用．信條必須和實際生活相應；生活是不息的變，所以信條也要不息的修正．但是我們如不向前生活，就不曉

得他們怎樣不相適應，和信條應當怎樣修正；要曉得這個，必須仍向生活之中去求。所以『我們不是服從信條的，是創造信條的，是由生活創造信條的。』P. 52

有許多人將古來的理想差不多是依A，B，C，D，的順序，一個個掛在釘上，今天拿這個應用，明天拿那個應用。這却錯了。古來的理想的用處，僅僅在於造成在我們以前的生活，『除此以外我們用不着他們。』

今天的是可以不是明天的，是因為明天的生活可以不是今天的生活了；後天的是可以不是明天的，是因為後天的生活可以不是明天的生活了。『人是永遠在開始的時候。生活就是開始，除去開始，沒有別的。他永遠開始。』P. 54『社會的公欲是永遠尋找至善，但是永遠找不到至善。進步是向一個無限的向後退縮的無限的至善的無限的前進。』P. 51

將這個道理應用到教育上來，就可曉得教育的目的，不是要將現在大家所承認為真理的東西，教訓兒童，乃是要教他們能彀從他們所經歷的生活創造真理。『教育應當是教人如何選擇的一種訓練。』P. 54 他應當教人怎樣樣『時時刻刻做新選擇。』P. 54 將這個道理應用到政治上來，可以曉得在真正的德莫克拉西的社會之中，各種制度，各種組織，應當教人民能有兩種機會；第一，就是教人民能將他們的理想施諸實行的機會；第二，就是教實行的反動能回轉來變化他們的理想的機會，—總而言之，就是創作不息的機會。凡是能把這種機會給與人民的，就是德莫克拉西的國家，凡是不能的，就不是的。

因此，我們可以說，新的社會心理學給與我們的第一個教訓，就是：—社會的歷程是繼續不息的創作—創造

精神.

(乙)

福來德以為團體精神—就是思想的交貫交織的精神—我們應當教他可以在處處實現. 不過我們政治制度裏所實現的,大牢是羣衆精神,不是團體精神. 雖然如此然而在實際上我們也不知不覺的受這種精神的支配. 這可以從個人和社會的關係看出.

我們因為各人的身體都是彼此分開,遂以為各人的心理也是這樣. 其實卽使一個人終生不和旁人會面,他的心上也有許多來來往往的線,將他和旁人互相聯絡. 有一本小說書上說,愛德華菲支加氏終身讀書沒和旁人相會. 他沒和旁人相會,膩識可算是自生自長不受社會的影響了! 但他既是終身讀書他的思想和旁人的思想是怎樣不斷的相接觸呢? P. 62 又有人說,社會的進步是由個人倡議大衆跟隨. 但是個人的倡議,果能稱為他個人的倡議嗎? 他『曾經屬於許多團體之中,曾經和許多人談論,而且卽使他生活的獨立的生活,他曾經讀過報紙雜誌書和信的,曾經和這些東西裏的思想混合過的.』P. 94

所以我們實在沒有方法,將一個一個的個人分開,他們是連絡在一處的,再用詹姆士的話,說他們是合流(Confluent)在一處的. 一個個人的思想可以影響社會全體,社會全體的思想可以影響一個個人. 所以個人是無數離心力的中心,又是許多向心力的中心. 而由這樣造成的那個網狀的全體,就是社會. 所以我不是社會裏的一個單位,乃是其中的一點,這一點和社會全體是分不開來的:「沒有死,沒有生,沒有諸侯,沒有勢力,沒有

現在的東西，沒有將來的東西，沒有高沒有深沒有無論什麼東西能夠分開」——「個人和社會」P. 68

因此我們曉得我們不應當專愛自己也不應當專愛他人．因爲自己和他人不過是一個東西的兩面，不是兩個東西．『這兩面都不能令我們滿足，我們應當尋找能夠包括自己和旁人的東西』P. 79 ——這就是全體．因爲『我們大家的利害是很複雜的織在一處，所以這個問題不是那一樣最利於我那一樣最利於你乃是那一樣最利於我們全體』P. 81 在一個有傳染病的社會裏各個人是很難得安全．在一個罪惡的社會之中我們的不能『獨善其身』也是一樣．『道德的衛生的方法和生理的衛生的方法相同，應當是社會的合作．我們斷不是一個一個跑進天國去的』P. 81

所以新的社會心理學給與我們的第二個教訓就是：

社會是一個不可分解的總體——全體原理．

（丙）

因此，所以我們不能用，（一）個人倡議大衆跟從論，（二）生存努力（舊譯作生存競爭）論，說明社會的進步．所以不能用（一）是因爲個人的創議實在不是他個人的倡議——他的思想都是由大家的思想之中化出來的．至於在那生存努力論之中我們如把『努力』二字，當做競爭戰鬭的意思，就是承認個人和社會可以分離，即和上文所說的全體原理完全相反．此地『努力』二字必須另有解說，而且本來也是另有解說的．『在眞的進化論中，「努力」二字一向都是指的生物求和環境適應的一種努力的動作，……進化論裏所說的「最强」的東西在科學

上都是舊者最能和同類結合的東西所說的最適的東西，在科學上都當他是最能和同類合作的東西……達術文圖散是相信文明進步的原因是在人的社會的習慣之中的，而最近的生物學家也說互助是生物進化的唯一原因。』P. 95 所以我們如要把生存努力論說明社會的進化，則必須恢復努力二字的原義，我們如要求進步，必須和同類結合去做。

但是這裏所說的結合，並不是浮而不實的結合。如果浮而不實，雖有結合，仍是羣衆。我們必須想做團體。(要成團體，各人自然要能做兩種事：第一，就是大家要能將許多不同的意思交貫交織造出一個公意。第二，就是大家要能彀服從這個公意。) 所以進步是要由團體生活去求的。

但是我們雖曉得了求進步的方法，依然不可忘去進步的真義。進步的真義，我們在(甲)字項下已經說過。但是霍來德在原書中是曾經翻來覆去講這個道理的，所以我們也不妨再重複幾句：

霍來德說，我們要求進步，固然應當服從社會的公意。但是公意——或叫做我們各個人的心理的環境——是時刻變化的。所以我們的責任，不但是服從公意，也應當是創造公意，不但是求和環境適應，也應當是創造環境。P. 98–99

他說：『我們所必須逃避的，是一成不變的東西的地獄……我們不是在社會的層級之中變成的化石。我們是活的，……「我們」所應當明白的第一個字就是變化，變化，生長，生長。生活得光榮，就是變化得勇敢。』P. 99

他說：世上『沒有不可變的止境，止有一條路，一個歷程，我們經過這條路的時候，就按路創造我們的止境，止

把對於我們有用的東西結晶保留下來，於是又流向前去了……「生活是流水，不是」散布在這裏那裏的許多可愛的東西這條水是不息的向前流，那等待東西的人止可得到沒有生氣的屍身』P. 100

他說：『民治止可作歷程看待，不可作止境看待．無論制度是怎樣樣好，我們不要一成不可變的制度．我們不要變成實體的眞理，止要能發願望的意志，有了他，就能製造制度，政府，眞理．進步不是從一個制度到一個制度，乃是從一個能發願望的較小的意志到一個能發願望的較大的意志』P. 99

進步是不息的創作，要求進步，須要由團體生活去求．所以統而言之，團體心理學給與我們的第三個教訓，就是：——

當藉團體的歷程，以求創造的生活．

到此，我們對於羣衆心理和團體心理，應當又更外明白了．羣衆的心理歷程，專受暗示模倣的支配，團體的心理歷程，以交貫交織爲中心．因此羣衆是壓制天才和個性的，團體是鼓勵解放個性且創造的．又羣衆之中，常常這一部和那一部對抗，這個羣衆又往往和那個羣衆退抗．而團體則不然．所以團體是尊重全體精神的，而羣衆則是實行部分主義的．（見論文）意思的交貫交織，和創造，和全體精神，乃是團體心理學的三個根本原則．羣衆心理學告訴我們已然的現象，團體心理學指示我們當然的途徑．我們不應當是怎樣樣，就怎樣樣，要當怎樣樣，學怎樣樣．

第四節　團體精神的實現

上述的這種團體精神，並非不可能的空想實在是已經在許多事例之中實現過的． 羅來德舉的實例很多，我們姑且略舉幾個：

譬如教育的目的，從前是單圖個人的發展現在却是要將兒童安放到社會裏去． 現在關於課程的復習，我們不用個人的背誦考問法而用全級共作法了；職業學校的數目是日見增加尋常學校裏是也添職業的科目了；和公立學校（指美國的）聯絡的有了職業指導機關和職業介紹機關了． 凡這種種，都是為的要將個人安放到社會生活的全體裏去都是承認社會是個不可分解的總體． P. 105

又如美國的客籍問題，前後共有三種不同的主張． 最初是主張將他們放在美國爐裏同化． 其次，是說各個民族有各個民族的優點，我們應當教客籍人民各各供獻出他的優點，以豐富美國人的生活，不應當將他們一齊埋沒在美國爐裏． 於是就有將同籍的客民聚在一處的辦法． 但是現在第三個理想又出現了． 這個理想是說美國人既要吸收他們的優點以豐富自己的生活，則斷不是將同籍的客民聚在一處所能了的． 我們必須教這些不同的思想交貫交織，以造成一個各部能互相策應的全體． 換句話說我們不要同也不要不同，單要由不同造出的同． 最初的主張是要同；第二個主張是要不同；第三個主張就是要由不同造出來的同． 這又是暗合於我們的團體精神了． P. 106

還有關於刑事問題，現在也有兩個可注意的傾向：第一，就是我們已漸漸的不想教個人為刑事負責，而想教公衆為刑事負責． 因為罪惡大半是由環境造成，所以犯罪的個人雖不是完全無罪，公衆也當替他分擔責任．

美國的海軍法律，一個兵犯罪，他所屬的這一連一齊受罰，就是根據這個道理。第二我們已經曉得懲戒罪過不應當僅僅為的懲戒，應當要將他重新安放到社會裏去。從前維廉佐治建設了一個『社會衛生所』(S cial Sanitarium)將犯罪的人聚在一個一個農村裏，教他們自治自給，將成績好的依次從制度簡單的農村移到制度較為複雜的村裏，最後還將他送到他犯罪所在的那個社會裏去。這兩種傾向，都是承認的全體精神。P. 108

還有關於訴訟的事也有了一個大大的進步。往日都是原告被告兩方各有一個律師辯護，只有競爭，沒有化一。現在法國，瑞典，那威，和美國西方諸州，有一種『和解法庭』(The Reconciliation Court)出現，在其中間不用律師，只有『裁判官和原告被告直接接洽，教他們明白他們的不同的意思，有化一的可能。』P. 101 這又是承認由不同可以造出同的。

還有關於城市建築的事，也有一個很好的例證。往日城市的建築都讓房主隨意去做，好像各人對於各人的財產，具有任意處置的權利一般。但是現在破壞風景和不便於公衆的建築，卻不許房主去做。不但法律變了，就是房主自己也已經明白他的利益和公衆的利益是息息相關的了。因為房屋的租金都要看屋內的日光，空氣，和門窗而定。假如附近有很高的建築，或他種有害的建築，或這種建築做有害的用處，那末空氣日光就要都受影響。假如甲可以這樣妨害乙丙，就可以這樣妨害甲。所以現在明白的人，對於自己的財產，更不主張有絕對的自由處理之權。這也是承認社會是一個不可分解的總體的。P. 111

還有關於勞工問題的最近的趨勢，也大可供我們的參考。從前的勞工問題，有的看做勞工的物質的幸福

問題，有的看做勞工的教育問題．這都是承認勞工和資本家可分而不可合．這都是部分主義的表現．現在解決勞工問題的方法，乃是教資本家和勞工有共同管理實業之權，這就是承認社會是一個不可分解的總體．顧來德說：『我相信國際間的戰爭和資本家與勞工的戰爭，將要同樣的給束，就是把許多國家結合成一體，也把資本家和勞工結合成一體．』P. 120

還有法律界也有一種普遍的傾向，要用公衆精神代替契約，來規範人和人的關係．契約是這個人和那個人所訂，或是這一羣的人和那一羣的人所訂，所以他不是承認這個人和那個人可以分開，就是承認這一羣的人和那一羣的人可以分開．這都是部分主義的表現．所謂公衆精神(The Community principle)是把各個個人看做組織在一個總體裏的東西的，是不承認人和人可以對待而立的．現在法律界最可注目的傾向，就是漸漸的廢除契約觀念，實行公衆精神的傾向．『新國家』的第十五章是專門紀述這個傾向的．但是本篇爲篇幅所限，却不能多述．　（未完）

思潮

社會改造家傳畧

紹虞編著

二十一、斯基爾納 Max Stirner (1806–1856)

馬克斯斯基爾納是他的變名，他的本名是叫『瓊亨克斯巴西米特』(Johann Kaspar Schmidt)。他於千八百另六年十月二十五日生於德國巴依路脫(Bayreuth)地方。他的父親是製笛的，但於四歲時候，他父母雙亡；他的一生可謂常在厄運中間，這是他第一次的失意。他常是抑鬱不能得志，也許他心理上的作用，影響到他的思想，所以他的論調——文字——是很奇矯又很透闢的。千八百三十四年後，到柏林習哲學及神學，待到卒業後，要任國立學校的敎職，但不得達其志。千八百三十九年，就職於柏林高等女學校。千八百四十五年，本他數年來研究的結果，著成一書，叫做孤立者與其財產(Der Einzige und sein Eigenthum)。他公布這書的署名，便是斯基爾納。他想從這部書出版以後，可以有不少的收入，遂辭去他的職務，但這書出版後不久便被禁止，又不能照他預期的願望；其後把他妻的財產來作資本，想營牛乳業，立個獨立的生計，却又不會成功，大遭失敗，甚至以此失其妻，且陷於很貧苦的境遇。這樣過他孤零的生活，直了却他一生，直到千八百五十六年六月二十五日他死於柏林之日爲止。

他是極端提倡個人主義的人，他要從澈底的個人主義，達到無强權主義，他於社會上，經濟上，都是持極端的自由放任主義及個人主義，因此於俄德兩國的無强權主義派很受他的影響；他可謂最澈底的無强權主義的代表者。 他的思想與一般持無强權主義論者一樣都是從『我』的觀念出發；不過他以爲『吾等個人，唯一最高的實在，只有個人自身；吾等個人是爲自己的快樂，要利用一切人與世界，又有利用自己力量的權利的。 所謂道德，是虛僞，所謂正義是幻影；我便是我，只有一個人，是我所謂善，所謂惡，究竟於我都是無意義的；我所以爲正的，於他人以爲不正的，亦可算是正的。 那麽人是沒有義務，沒有權利的制限，而於世是沒有宗教的眞理，所謂人道云云都是被囚於儀式的迷信』 他思想既立於這般根據上面，所以他的財產觀和蒲魯東(Joseph Proudhon)完全相反，這亦當然的結果，並不足爲奇怪了。

蒲魯東的意思，以爲『財產是盜賊的結果，』但在持個人主義論者的斯基爾納看來，以爲『所謂財產，在自己勢力以內，對於不論什麽財產，自己自有正當的權利』 他尊重個人的權威，到如此地步，所以他的思想，當然的結論，是要對於一切妨害個人自由的東西，都要反對，都要打破了。

這種極端的個人主義，可謂是尼采(Nietzsche)超人主義，主我主義，破壞主義的先驅。

有個英國人叫做約翰亨利麥開(John Henry Mackay)很信奉斯基爾納的學說，他說『國家的內的本性，是暴力，所以掠奪是他的特權。 換句話說，便是爲某種人的利益而掠奪他人，是國家維持的手段。 那麽國家是無强權主義派唯一的對敵』 這個意思，與斯基爾納相同，亦是無强權主義中很奮鬭的主張。

二十二、史梯因 Lorenz von Stein (1815-1890)

史梯因以千八百十五年生北德秀莱司惠猾(Schleswig)前公國愛爾痕福爾特(Eckernförde)，最初就學於甫倫司蒲猾(Flensburg)，後入埃奈大學研究哲學及法律，後再入柏林大學完成他的研究；其後遊法京巴黎，與當時一輩知名的社會主義論者相締交，自此遂更傾心於研究社會主義的運動了。於這一方面他的造詣又很不淺，不過他的解決社會問題，要依賴於國家的權力。他以為社會的原則是不平等的，國家的原則是平等的；從不屬於國家下面的社會狀態來觀察，於個人的關係是很不平等的，按照優勝劣敗的理法，絕對的履行適者生存的事實，但是成立為國家，政府便依其權力來幫助弱者以抑強者，於各人之間是使保持平等的關係了。這即是國家的理想，所以說國家的原則是平等的。他這主張，是社會改良主義的主張。一八四六年至一八五一年為基爾大學政治學特別教授。一八五五年應墺國惠恩大學之聘，擔任關於政治經濟的學科。直到七十歲，照這大學的規定，是教授老年退職之期，遂於一八八五年退教職，雖至死還是研究不輟。所以他一生的事蹟，最富於學者的色彩。千八百九十年九月二十三日卒於惠恩近鄉的別墅。

他著述中有社會改造思想的是現時法國的社會主義與共產主義(Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs)一書，於千八百四十二年出版的；其他大都是關於經濟學及政治學方面之書居多。他的著作，大概是很受黑智爾(Hegel)的影響，很富於黑智爾派的哲學思想，關於他政治經濟法律等的研究，常從這哲學的見解來解釋的，這是他著作的一個特色。

二十三. 托塞耽 Arnold Tynbee (1852–1883)

托塞耽並不是贊成社會主義的人,他的主張亦不同於極端的個人主義,不過是信奉基於自由意志的組合主義. 他不主張全社會要根本改造,他是個主張社會改良的人,並且是個實行社會改造事業的人.

他一生重大的事業是『大學移殖事業』(University Settlement) 的運動. 這個事業,我認為不論是係謀改良或企圖改造的人,都應得注意這一點,所以特地替他立傳,順便介紹大學移殖事業的情形.

十九世紀以來是機械的大工業時代,在這時代的世界,分資本家與勞働者二大階級,中等社會的人,逐年減少,使貧富兩階級的差度日以懸隔,差不多是彼此取敵關的態度,不通聞問;所有湖濱海邊,山上林間,許多名勝的地方,適宜於衛生上保護健康的所在,都為富人所佔有. 至於沼澤濕地,留此不良的地方,作為下級社會的所居,這狹隘的場所,排列着許多小屋,滙聚着許多貧民,在這汚穢的窟穴中間,不絕的紛爭衝突,亦是自然之理了.

於是有一輩人,覺得這些貧民窟裏,決不能養成人生向上的精神與興趣,因此有主張由上流社會移居(Settle)於下級社會,以圖改善下級社會的生活和品性,這即是大學移殖事業的所由產生.

大學移殖事業,雖不始於托塞耽,但這事業的發達與傳播,很受他的影響. 他於千八百七十五年,投身於倫敦的貧民窟中,啓導他們的知識,救助他們的困窮,一方面且傳播他自己的主義與思想. 他以為要使社會民衆的地位——道德的與物質的——得以向上,除使上下兩階級接近以外,更沒有什麼緩和的方法,而要謀幫助貧民,尤不可不生活於彼等中間,熟悉他們的情形,所以他毅然決然,情願為這獻身的運動,不過不久他便因病逝世,

未能完全他的事業罷了。他死以後他的友人便醵資替他建築一個紀念館而設立大學移殖協會。自是歐美各國亦都陸續經營這種事業；一八八七年有女子大學移殖事業的發起同年於美國紐約亦有愛鄰協會的組織，至一八九一年亦改稱爲大學移殖協會。這幾年中大學移殖事業很爲進步發達，所以吾說這事業很受托尼畢的影響。

托尼畢以一八五二年八月二十五日生於倫敦。幼時便喪父，其後有志爲軍人，以身體不健康且對於文學有興味，所以於一八七三年入渥司斯福獨大學研習歷史經濟哲學諸科，一八七八年受學位在母校爲助教擔任關於東印度統治的講義後來兼及到經濟學原理及經濟史，在職四年卒以一八八三年三月二十九日歿於惠埠頓，享年三十一。

他的學說以研究英國近世產業革命史著名；不過他短壽又加之要實行社會改良事業，所以生前竟沒有可以充分發表他研究結果的機會，直到他死後他的友人和他夫人纔把他遺稿整理編纂，做成一部英國產業革命講義罷了。

二十四．勃蘭基 Louis Auguste Planqui (1805–1881)

當十八世紀時代——一八八〇年以後社會改造的運動，一時頗呈活躍的狀態吾人本他的主張結合進行，圖他主義的發展；大概當時的許多派別可分爲急進的或漸進的二類：急進派的主張，以全體的同盟罷工作爲社會改革的主要手段，絕對不主張參與政治；漸進派的主張，不承認全體同盟罷工的手段，而以握奪政權爲他進行

的初基．這個關係很爲重要，恰恰代表當時萬國勞働會議以後巴枯寧(Bakunin)和馬克思(Karl marx)兩派的爭執．

蒲倫基即是傾向於急進的一方面，他極反對當時的法國勞働黨—即所稱馬克思黨．他是極急進的徹底的社會主義者，所以他要使他懷抱的理想得以實現，遂組織一個激烈的政治團體．這個團體即因於他的名字，稱爲蒲倫基黨．該黨的計劃，使在對於支配於馬克思主義的萬國勞働會議謀禁止他的專橫，減少他的權力，總之這一派是傾向於巴枯寧主義的．

蒲倫基於千八百另五年二月七日生於猶那撥捏爾(Puget-Theniers)地方．求學於巴黎研究法律及醫學等科，但是他素來具有政治的革命運動的興味，因此於千八百三十九年，遂以參加暴動，以至處刑．後來因爲正值革命時候，得以出獄．但是他的本性不變，於千八百四十八年因爲企圖再起暴動，復處了十年禁錮的刑罰．出獄後又因爲千八百七十一年三月十八日的暴動，他復以對策主謀的緣故，被定終身禁錮的刑罰．直到千八百七十九年，方始被赦，恢復他自由的身體，至千八百八十一年，歿於巴黎．

他的抱決心犧牲的人，所以屢次受刑，總不足變他的志願，他所抱的主義固然是和巴枯寧一樣．現在即從他一生的事跡看來，不屈不撓，屢仆屢起，正亦和巴枯寧在同樣的模型之中．

現在略米他幾種著作於下面

L'armee esclave et opprimée. Suppression de la conscription, ensdignement militaire de la jeunesse.

armee nationale sedentaire, 1880.-Critique sociale, 1885.-La patrie en danger, 1871.

中華「英文週報」現已出至六十三期了！

▲材料選擇精當

▲程度深淺適宜

價目　一冊　四分　半年二十六冊九角五分　全年五十二冊一元七角四分

編輯者　上海中華書局中華英文週報社

發行所　上海中華書局及各省分局

譯述

基爾特主義的哲學原理

G. R. Thomson 著　獻書譯

一

這篇文章的宗旨，是要顯出那正統的政治哲學和他的主權的觀念與他對於國的見解是純粹形式的，而與經驗上的事實絕不相干的，他以為生「利益」是主權當有存在的意義．我要試顯明主權的意義是抽象的，離了規定他的無定的力是沒有意思的；第二，現在有抵觸的力正在奮鬬要操縱我國的主權；末了，我們在審量這種力的時候所需用的標準，不是些迂闊的學術的「利益」，乃是他們於此地現在的生活所定的價值．

全部政治哲學中的特色，就是他的空泛．這明明是愛里斯多德的遺傳．凡能捐棄成見的人每覺他的政治是一種空談的彙集．他著那理想國的時候，他的國正衰敗至最後時代．且他住在麥西遁王廷中，這就是傾覆他的國的勢力發源所，所以他的著作苟非一種政治的錯亂，即是政治的盲昧．

政治哲學已成為一種抽象的學問．他不能與生活上的事實相合，可惜已被社會的契約理論所證實．這理論現在人自然已承認他在歷史上在哲學上是不可持的，然這承認實使他的流行危險更甚．他於經驗上的事實缺少關係，所以他的發展適在敵對的方向．霍布士從假定契約前的時代是一個紛亂恐慌的時代，他把這

假定做一個專制君的謙符，以爲他表示被治者的承認被治；而盧梭從假定契約前的時代是黃金時代，證明人民的主權。法國革命就是要實行這冒瀆的一齣慘劇。

在政治哲學上主權的意義是惟一重要的。然在愛里斯多德的著述中還是不甚明瞭；這意義與最高的君權同時生長，到了中世紀教會與國家紛鬬的時期，他得了確實的界說。及後來他證實那些新的專制君的不錯，於是他到了最高的地位。然我們現在要研究當從他的近代模型着手，但人總不過有一些理想的樂趣在沃斯丁的主權界說中，以爲他是一種確定的高權，而他是受全體人民習慣的服從。人總不過有一些哲學的趣味在我們的憲法歷史者的明達結斷，他們以爲不列顛帝國的主權是在皇帝與國會。

我們不得不一問沃斯丁(Austin)何謂確定的高權者，是誰定他的，他所定的界限是怎樣？一個憲法歷史者就要說皇帝與國會已確實足夠做一個主權的界說。然現在皇帝與國會僅是一個字面的形式的主權罷了。真主權是在相互抵拒的複雜關鍵中，有時在理財者的陰謀，有時在黨派或官吏的紛鬬，有時在資本與資本者的利己計劃，有時在有組織的勞工的舉動。主權在皇帝與國會的那種信仰已久成了空夢，已被此次大戰所溶化的了。主權是在上邊的那些利益中，這中利益用了他所可以處置的財源，不論在何時可以强迫皇帝與國會的服從。所以若同霍布士說主權在皇帝，或同盧梭說主權在人民，是不過做一個純粹抽象的形式的說法去避這這全部問題罷了。

我早已證明在愛里斯多德的著述中，並沒有這樣的主權界說。他近今的附從者，必覺得他於他的理想國

中未會說明議製法律，是他的大勝點，因爲他們以爲製法是主權的徵號與要素．

要里斯多德把這些問題都包括在國家全部的要義中，他們當在優秀生活可生存的條件中，和諧進行．所以他們免去了近今的一種錯誤；就是把主權從他的原理與限制他的條件一變而爲抽象的．依他的說素國家是自然的—照這希臘字的完全與專門的意義—而人既自然爲政治的動物，勢必要做成國的一份子．主權的根據是在此；人所以要做國的份子，因爲要得一良善的生活，就是國家．國家的存在是爲「利益」這個主義是要里斯多德在政治哲學上的真供獻．

從中世紀以後，關於主權的紊亂，使哲學者注意於主權的理論方面的命意．然我們的政治制度的表面，國漸漸的使我們堅信這問題已經爲我們解決了．於是哲學者重回到要里斯多德的信仰，國家的存在是有些目的．邊沁（Bentham）於輿論與政治思想都有限大的影響，因他證明國家執掌政權的目的所應存在，最多數的最大幸福．這樣目的論(teleology)得以重行建立．所以依據了後來的政治哲學者，我們可以希望從皇帝與國會的作用，得逐漸向最後的「利益」而進行，而皇帝與國會組成了一個純潔而不可搖動的最高級的主權．然這目的論法則的便利是虛妄的．他的目的大概是太空泛而不切實用的．不過說國家存在的目的是快樂，幸福，等是沒有用的．卽使對於這目的的意見大概同意了，還有那達到目的方法的大問題在，這個問題使我們仍回至那主權的舊問題．

總結我們的論斷；正統的政治哲學；不過講及一個純粹演繹的形式的主權的解釋，說他的應存在，是在他的

目的．他既倚靠抽象，則他不但空虛，並與經驗上的事實，是沒有關係的．

二

我已竭力顯明那國家的主權是在皇帝的國會的說素，不過在我們的發展中的一個特殊時代，有一個法律上的有效的解釋．主權是沒有客觀的效率；他不過是一種特殊的方法，在特殊時代能被最強者所用以強迫他人的服從罷了．今日皇帝與國會對於強迫他人的條件，已有了合法的承認．明日單是平民，或一個蘇維埃或一個迪克推多竟履行他的職務起來，亦未可知．

然爲了履行這主權的職務，奮鬪正在進行．我以爲我們當先審察那些相互抵觸的要求者所取的哲學上的假定．審察的方法是實驗的，當以細考事實爲根據．要得一條能應一切要求的例，固然沒有，但有些人有的要努力設一專制政體，或常備軍，或建造一軍閥政體，總是可能的．然我們審考的法則既爲實驗的，我們自當以合宜爲根據而從這紛糾中定我們的選擇．有四個要求者的主義是有審考的價值；就是資本主義，社會主義過激主義與基爾特主義．審考他們，我們不可根據於他們對於主權的抽象的要求，不可根據於他們所宜布的理想的利益．審考他們的優點的標準，是在他們的根本假定，這種假定定他們在今日這裏的職務．簡括說，就是各要求者於生活能有什麼利益?

第一，資本主義有什麼利益? 資本主義是建立於文藝中興時代與宗教改革時代中的個人主義，後來再經科學發展而鞏固．他主張個人權利而反對世界權利．然他在這競爭中若得了勝利，他勝利的目的是什麼?

例如是否他的目的是可尊崇的，他的法則爲公衆服務的麽？他的競爭是否根據於運用道德上的與性靈上的善德或根據於運用人性中的較高的精力麽？然在資本主義的理論上與實際上都沒有這種的意義。

個人的勝利，即足以表示這一種手段的成功就是人把較不幸者的經濟去維持自己的生活。照了他的主意，一個人若發揮道德上，社會上，智識上與美術上的善德，並不是爲了現有的制度。但平常時候的能生存者總是那最適宜於尋求物質的利益的人，而他的生存的條件，每使他同類的人墮落，因爲他們於道德上雖或竟比他高，而於這資本局中實沒有像他的本領。然我們必須明白資本主義在這方面的弱點，不在他這樣的宗旨，而在以爲個人當盡職務於物質的世界，而爲天演律與經濟律的犧牲品。他的缺少價值，就是爲了這一種哲學方面的虛妄。

現時代的物質觀念，已無須贅論。在世界史上，以前從沒有一個時代像現在的不講精神價值的制度。雖在衰落的希臘與羅馬，當正統宗教完全不爲人信任的時候，宗教上的活動以大概論，也有增進他們的表示也確有些特別的士多亞主義(St. ism)也堅守高尙的倫理價值。雖法蘭革命中的思想家，還以爲否認上帝是一件重要的事；現在罣罣不提他了。

資本主義的根本臆說，就是世界是物質的，勞工是一種貨物，一種工具，可以依了天演律與經濟律而被人利用的，而這些律既專用於物質的而非精神的世界，自然是不可無的。我們若能證明那天演的物質主義不是解決這世界問題的方法，則資本制度於哲學方面所有的繼存在的說素，可以全部掃淸，我們苟能說生活不是一件

東西，我們若能用他種主義去估定生活的價值是比物質主義所定的價值爲高，則我們自當去另造一社會的組織．若「實在」是不當用物質的門類去解釋他，而當在人類最高的價值中去求他的解釋，則我們就當有這樣的觀念：就是自由人格以有神爲條件而共同服務於這世界中；這些有神說的條件是最高價值的極端．但若資本主義不能有哲學上的價值，我們當再審考別的所要求的是什麼？

社會主義對於許多人是一個浮泛的名字；他能含許多的意義，也能含很少的意義．然他的惟克多里亞的色彩已經剪剃去了，實際上他已限制於番皮主義（Fabianism）別勒主義（Bureaucracy）或民族化主義（Nationalisation）．但從烏託邦的理論降至衛勃（Webbian）的實行，這主義不能不改變他的原理．近今社會黨關於國家管理業的觀念，已與他們前輩的共產理論大大的不同了．老社會黨所代表的主義，是反對資本主義．他們主義的成功，就是資本主義的傾覆．但近今的社會黨已拋棄革命與激烈改革的希望．他們的政策是不過要改良現今的制度罷了．社會主義既是這樣，則他於根本上已染了資本主義的哲學上的弱點．他定價值的方法，是然也不能免同樣的影響了．社會主義不會努力去重定價值；他不過於資本主義所定的價值上示陂一種改變．在這一端，社會主義已降低了價值；在資本主義說一個人不得不爲了他的物質的利益而奮鬪，最優者必能得勝；在社會主義則說我們必使各個人雖知他物質的利益，無論其資格是如何．他說，若物質方面的境地能改良，我們可以產出較優秀的人．即使這句話是確，他也把物質加於精神之上了．這是惟克多里亞的定價法．番皮主義者終沒有離棄現今流行的物質主義，要發展人格或精神上的自由，不是他所能辦的，他

以爲人必須確知他的物質利益。然他的精神上的能力，在蘇維埃國家中是很受限制的。

過激主義無須多講。人稱他爲無產者專制政治。他若用了較緩和的方法而建成一種制度，則就是一個勞工佔優勢的國家。這樣的一個主義在邏輯上是爲資本主義的敵對而也是資本主義的反動。所以他的原意不過是爲利己，不過有這一級戰勝那一級的觀念；至於是否爲謀利或報復，是無關重要的。在我們看來，他現在還是一種朕兆而不是政策。

基爾特是怎麼樣？基爾特對於過激主義者的答覆是：我們對於你們的努力要脫離現有的境遇是極表同情。凡於你們勞工要義上建設的方面，與你們所要的抬高生活價值及改良境況，我們是同意的。但在我們方面，無論權利怎樣受人長久而不公道的阻礙，我們所要求於國家的不是僅爲權利的主張。在我們的國中，權利包含義務，且我們的希望是在我們的國民能利用他的權利，擔負他的義務，以促全部的社會能得到他的利益。

基爾特對於社會主義者的答覆是：你們說物質境遇的改良能產出較好的人；我們說我們若給人一個機會，其他的東西也就能加於我們了。你們於事業進行上的批判一部份與毀壞一部份，是我們所欽佩的，然我們不願有你們的蘇維埃。我們的宗旨是在一個自由世界中自由發展人格。你們在毀壞經濟的競爭的時候，你們覺也用物質主義的眼光去毀滅精神的競爭。但我們很希望爲了那美學與善德的獎品，有一個大競爭。

基爾特對於資本主義者的答覆是：勞工不是一種貨物。一個人的工作是他生活上的捐輸，是他人格的收成，這既是一件重大的事情。他的工作是不應當被人買賣或利用的，因爲工作不過勞工者對於社會造就他所

供的報酬，總之基爾特是代表人格與精神自由。

然則什麼是基爾特的哲學原理呢？第一，他是不用物質的名義，乃用精神的名義，去重定生活的價值。第二，他於重定價值上所用的要件是人格，是人力全部的發展。有了這樣一個主義，我們就到了一個倫理的進步與哲學的進步的新世紀的邊界了。至於有神說的包含在內，自然是很明瞭的。這樣，人格上的能力既已抬高到極端，而各人盡社會上的職務，則他必然立卽能與一理想人格合符，立卽能爲這理想人格所感化。換一句話說，人的各種能力無論在尋求智識中或藝術中，或在履行社會的與經濟的職務時，總要受倫理的條件。

所以我們的結論是主權的存在定生活價值最高的要求。可惜在實際上，主權是在別一種有權的手中，而這種權力的倫理的與哲學的要求，均不可恃。這種不可恃的權力，不是空理想所能驅逐，要待從信仰所產生的舉動，庶可做到。我們深信在這奮鬪中，那較高的信仰總得勝利。否則我們的墓門已在那裏恭迎我們了！

三

我已經從實驗的見地，略述基爾特主義的哲學的觀念。在這一段中，再要從演繹的方法把他陳說一下。

在尋求眞理的時候，一個永久的問題就是「一」與「多」的問題。柏拉圖說，『指示我一個人能見「一」而又能見「多」，我將把他當做神而跟從他。』當世界把自身供獻於我們的時候，他是混沌，是一個紛亂與改變的大漩渦。紛亂與自然，是根本的，後來能有何種的秩序，乃從長久奮鬪的效果得來。康德說這世界的統一，是我們理性的觀念，不是我們觀念的目標。哲學的最後的目的，是要給與意義與這不息的紛亂，而尋出一個一貫的原

則，我們或者爲了「一」而犧牲「多」，或爲了「多」而犧牲「一」。我們若贊成「一」，則彷彿我們已深信一種制度，在這種制度中一切是限定的，在這制度中實在是或者環繞萬能而行，或者是向萬能而發展，這萬能已是「包羅萬象」的了。若我們贊成「多」，則我們是在真目的的混沌中，而我們的定價值與選擇目的是免不了冒險，因爲若這種選擇的責任是在我們，沒有什麽萬能可以依傍的了。

在國家亦然。或者國是一元的而「包羅萬象」的，若這樣，則他的要求是主要的而束縛個人，他的主權是無限制的。或者生活是一個多元主義者這樣，則國的要求不過是許多要求中之一；而我們當於一件已有的事實上負選擇的責任，決定國家的「目的」是否較其他的要求我們主權者的「目的」爲真確。於是宗教自由的欲望，或能較重於對於國家的義務。這選擇的責任是在個人。

專制主義（絕對主義）者的對於實在與國家的觀念，有簡樸的特色，是無可疑的。反亂多數主義，彷彿是一種含危險的無限制。專制主義者（Absolutist）似乎說各事物既都受這「包羅萬象」的「純全」（Absolute）所決定，各事物既都依了一定的計劃進行，而我們無須恐懼有不測的變革，則自然能一切順利進行。這確是資本主義天演的樂觀論調，這確是一元說的態度；但他有一種重大的缺點，就是這一元說是一般人的一元說。若我們要聽關於全國的改良一元說的主義，則我們可一聽那些審皮先覺。然我們的欲望是要打破那資本主義與社會主義的從者的束縛，我們要尋一個自由的世界，一個新的時代。

這個新與自由的補充觀念，若在專制主義中祗有一個很小的地位。至在那天演說中，則說沒有一件東西

能完全新或完全自由的凡新的必已經受了規定，所以他是已經包含於現有的制度中所以他就不是新的． 這種天演的說素包含了物質主義，是最危險的． 他能產出對於大概世界的命運與我們未來的政治一種誤謬的樂觀． 他反對凡一切改造政治的趨向，以爲這是非科學的，不道德的． 他以爲人是在那些超過他的力的掌中． 在這個說素下，人格是受限制的，沒有什麼新的，也沒有什麼自由的．

然多數主義者的新與自由的觀念，是有生機的． 他脫離了專制的束縛，且活動於多數的自然與紛雜之中． 他不承認實在不過依了一定的計劃而發展，他以爲實在是創造出來的，而眞理是產給與他的，且以爲這歷程是一種「新生論」或「有創造力的綜合」． 在人事方面亦然，發展不是進化的，乃是由破裂的． 他是從連續的新思想的勝利而得見，而新世界即應時而產出． 到了一個時代，一種更高的價值觀念產生了，制度就照了這觀念的光明而改造． 後來根據於這種觀念的制度不久也變爲過去而衰落，於是就有一個重產的時代． 這是沒有什麼物質的或天演的理論的，不過是個革命而包含人力，而這些人是自由而能產出一個生活的新評價． 這也是基爾特主義的理論．

講到這裏，我們固可以說我們是贊成多數主義，反對專制主義，我們承認「多」，否認「一」； 但我們即能知足於這個境地麼？ 依了多數主義的論點，我們固有自由的人格在一個自由的世界中，但我們選擇一件新的東西時，總免不了一種冒險，這是我們所必須透徹了解的． 我們的選擇或者竟是錯謬的． 我們所加於生活的新評價，或者竟是一個更低的價值． 在選擇這目的時，總冒一種錯選的險． 這不像在專制主義下有一種擔保，能保

定若我們能稍忍耐，各事物都能進行順利而生產更多．在一個自由世界中每一項選擇都冒一種道德上的險，或是天堂，或是地獄．這樣的主義，把一個很重大的責任，加諸於人，這實是對於人所有之最高的品性的一種呼救．多數主義者所當解決的問題是什麽是這種選擇的標準，什麽是審量這種選擇的標準？

多數主義者，或實驗主義者—這是一個較專門的名辭—的法則，是已經爲一個近今的著述者所講明：「事實是在我們的面前，但在這些事實中還沒有發明一個演繹的有理性的元素．他的目的是要尋出一個標準，與一個試驗他們的正確的方法．這目的如何可以達到呢？完全在實驗的範圍中．設使人問我們據了何種理由說明抬高生活價值的信仰，我們的答覆是我們不過暫時這樣做，不過從了幾種假定能解釋什麽是眞能帮助生活的圓滿．在我們的面前，有連延不斷的經驗．我們的思想從這許多經驗中選擇了幾種事實，而給他們應有的價值．然他是自己冒了險而行的．」他的方法是一種倫理的評價．

我們不能說這實驗主義的地位是滿意的．我們的思想很望一個一貫的原理去超過，去解釋那繁複．卽實驗主義的大教師詹姆士，也留戀於柏拉圖的論點，不背的論點，這不息的流動是可以測量的．更近今的哲學者雖承認多數主義一切的見解，他們仍再試一次，把倫理的有神說去解決這「一」與「多」的問題．

所以在政治哲學上能決定革命觀念的是否正確的標準是什麽？我在第二部中已指明基爾特是主張於精神方面的生活，不是在物質方面的生活；重新估價，而他所用的門類是人格．這兩層意思已很象包含一種倫理的神說．現在既發明了基爾特主義是主張多數主義，而不贊成專制主義的傳說，則這一條包含的意義自然

更爲鞏固了．但我們固爲多數主義者也不當知足於多數主義，我們當設法使這「一」與「多」能鎔化而成一個大的人格．在新時代近今的一號中，馬先生曾說：『中世紀的觀念是根據於神，文藝中興時代的觀念是根據於人，末了，我們的觀念開始根據於生活』生活的圓滿乃超越而包括神與人；神與人不是敵對的，乃是相互補助的元素．一方面的抬高並不使他方面墮落；因爲既彼此是人格，他們的並立與他們相互的作用，是可以確信的，這是我們奮力的目的，這樣我們可以有生活，可以有更多量的生活．（完）

第　十　三　號

由集權向分權

安部磯雄著
明權譯

一

社會主義曩雖作一理想一學說觀；而今則已脫理論之域，而入實行之期．此其經過，有可得而言者．

請先言社會主義與勞働者之關係；其在英吉利等國，當一二十年之前，社會主義之見疑於勞働者，猶之今日無政府主義之見惡於世人，羣以惡感迎之．而社會主義者初亦近於亂暴，或主張激烈行動，或高唱破壞．英國勞働者最以保守稱，固無表以好意之理；故社會主義者亦無足動勞働組合之力也．

然邇來情勢一變，社會主義與勞働者之關係，頗形接近．是固有種種理由，而勞働黨之變化亦其一因．蓋英國之勞働黨號爲獨立勞働黨，初不標榜社會主義，其後與年俱進，至選出代表於國會，更與勞働組合，社會促進協會相聯合，成爲今日之勞働黨．然其勢力雖逐漸增大，而在戰前，勞働代議士之數，尚不出二十名，較之他黨，究

無足誇．至戰時，其勢力忽形增大，如前年總選舉之結果，議員之數，乃急增至六十二三名．此實勞働者對於社會主義之思想更增信用之一證．其所以有此者，則以德謨克拉西思想之成熟也．

勞働者從欲建樹勞働組合之權威，以圖資本與勞働之對立．然此思想，今已一變．以爲產業得由勞働者管理，則爲產業計可無須有資本家而自進於產業民主主義，勢不能不採用社會主義之思想．因此各種勞働運動之綱領，亦表現此種精神，如去歲之礦工罷工，已主張煤礦之國有；格刺斯哥之勞働組合大會，亦一致議決此煤礦國有問題．要之德謨克拉西思想進展之結果，使勞働者對於社會主義之態度一變，有如此者．

產業上之發達，卽產業組織之進展，由小規模移於大規模，由單騎相關進於團體的行動；而此傾向，於近年之產業界特著．各國經濟學者中亦不少言產業上之獨占事業當爲公有者，如於二三十年來嘗從事產業之美國威斯康辛大學之伊里教授等，亦爲其有力之主張人，謂獨占事業宜歸國有，此外事業亦可委諸自由競爭．然其後時勢一變，各種事業呈團體化，至托拉斯之大組織接踵而起．惟其如是，除產業集團之獨占事業外，亦有帶獨占之性質者，是則伊里之說亦可適用於一切產業，而呈國有之必要也．

其關聯於此而與吾人以一大暗示者，則戰爭中各交戰國，如美國之鐵路，英國之軍需品工場，皆不爲產業之放任，而得由國家一時管理之經驗是也．在戰爭中，各交戰國雖因多數勞働者出征，產業人員不足，不得不由政府管理之；而依此種管理，則愈足證明產業界競爭之非，一如社會主義之說．是改革今日之組織，而實行社會主

義所主張之方法，乃戰時歐美各國之所實驗而已著明效者也。

觀於以上之說明，則社會主義今日非獨已成學問上之理論，而亙進於實行時期，殆世人之所公認也。

三

於是吾人須一觀所謂社會主義，將一仍舊貫而無所修正歟？抑否歟？

從來之社會主義與所謂馬克司派之社會主義者，皆主張以一切產業歸諸國家，謂自德謨克拉西之精神言之，絕無危險之虞。然國家之事業大增，即示權力集中之意；此即多年對於社會主義之不安之一因。以余觀之，欲去此不安，不能不修正社會主義迄今所主張之中央集權之方針而為地方分權之方針。而近頃已呈此形勢之基爾德社會主義，正應大勢之必要而生。今後之社會主義，殆當取基爾特社會主義所指之針路而進也。

基爾特社會主義已如世人所知，即大體上重要之公共生產務依基爾特之手行之，而其妙處在驅除中央集權之弊害。此基爾特社會主義起之於英國，非偶然也。

英之消費組合，纔至發達，而基爾特社會主義，即得其暗示於此。茲請一言：消費組合者，乃一自治的組合，最初所經營之物品，悉向行家購入；其後各地繼起組織，勢力大增。今組合之數，達一千四百所，組合加入者及三百萬人，（合計家族約一千二三百萬人）資金亦有六七億磅，因於英倫蘇格蘭各設一批貨公司，廢止由一般行商購入之方法，而改為由此二個批貨本部供給於各組合。然此批貨本部初亦由一般製造所購入，而今已投巨資，製造自用物品，配送於各地之組合店舖。又曩時購入外國製品，俱經輸入商之居間，現則於美、澳、法、丹諸國，配置

組合用品，直接貿易；而於運輸方面，亦自備輪船救濟，以謀組合之利益。此種大規模之消費組合，實卽基爾特社會主義出現之先驅。唯其缺點，在消費品目設有限制，而其範圍限於日用品。若此範圍更加擴張，進而經營一切物品，乃始與呈無資本家之經濟生活之時也。如前述二個批發本部之配給額，僅得全體消費額之五分之一，其餘之五分之四，今尚需另行購入；工場規模狹小，所產亦如之。其待發展者尚多。然徵諸近來進步之急速，則此組合所需物品其將悉由其自營工場生產，而與資本家完全斷絕關係，以至純然之獨立，爲時當不遠也。

然則基爾特社會主義與消費組合之差別若何？曰，消費組合雖不僅以勞働者爲組合員；而基爾特則爲同業者之組合，各出資金，分任生產者。若消費組合與勞働組合，聯合而爲基爾特之準備，圖制度之完成，推行全然無資本家之生產與交換，假以歲月，必可見產業管理之完全實現也。

要之，今後之社會主義所應加修改的，殆在去從來之中央集權的主張而就地方分權之方針。而所必委諸政府者，或唯限於敎育，外交，衛生，等之範圍歟？

社會理想之無治主義與國家

阿部次郎著
明　權譯

日本東京帝國大學助敎授森戶辰男，前撰克魯泡特金之社會思想研究一文，載於經濟學部之機關雜誌經濟研究，旋因此去職，并被繫入獄。阿部氏此文，卽因此而作。全篇就事實與學理立言。首謂欲保持大學之獨立，解職須出自動；次更以學理解釋，說明無解職之必要。原文都二萬餘言，推闡盡致。玆節譯於次，以

譯者附識

見此社會理想之無政府主義固非絕對與國家不相容者也。

一

以通義言，所謂無政府主義者何歟？曰，此國家主義之否定也。而此所謂否定者乃 Verneinen（縮小之意）而非 vernichten（取消消滅之意）即由某一定之地位觀察否認國家之絕對理想性，而非於一切意義拒絕國家存立之理由，—遂即要求破壞國家也。夫無政府主義中固有屬於後舉之範疇者，如世所震驚之實際之無政府主義是。然以為無政府主義悉屬此類，則殊誤矣。而以社會理想之無政府主義原理上尤與實際之無政府主義尤無必然的論理的關係。無政府主義於論理上所必否認者，唯國家絕對主義，而此時其所否定者非一切意義之國家主義而為專門意義之國家主義。即以國家與他社會區別之特質在強制（Zwang）而否認以強制為絕對的理想之國家主義也。故無政府主義之反對概念更明瞭具體的舉之，即為權力絕對主義強制絕對主義。若吾人究竟之理想，以權力或強制為 aufheben——承認超越權力與強制之社會，則吾人於最廣義已可謂遵奉社會理想之無政府主義；——至少如容許森戶君之用語法，吾人亦必持此說也。

然則謂國家之特質在強制者，果何意歟？曰，此求所謂國家之特稱社會與其他諸社會區別之特徵而云然也。其他之 Gesellschaft 與 State，果克於何點區別之歟？——吾人於此問題，固亦曰國家之特質在強制而已！若有謂國家非以此為特質者，則其特質又將於何求之？或將謂國家即所以綜合諸小社會或組合而維繫之者，然此意義之社會，國家外猶多有之，若郡若縣與夫世界基督青年會萬國聯合學士會之屬於此意義者不失

為國家也。國家所異於此等社會而有強固之統一力者，固不在此。要之，唯國家命令之背後有權力——有所謂違此者則加罰之威嚇，是其統一力之所為有力者也。

然謂國家之特質在強制者，非言國家僅以強制發揮也。國家與他社會之異點，雖在強制而國家第一社會，不能無強制以外之活動。謂國家立於強制之基礎上與言國家活動之內容純屬強制者固大異其意義。此不能混解者也。

更須記取者，國家又有所謂道德上之使命。國家之強制唯以為盡此使命之方便，始克認之。故自理想的方面言之，國家固不當以強制為理想也。

若斯吾人必由三方面觀察國家：第一社會之國家；第二負盡道德的使命之義務之國家；第三以強制為特質之特種社會之國家。吾人謂國家之特質為強制者，即任合於此三觀察點之一者也。

然則無政府主義所否定之國家，於此三者孰指？抑悉指之？是固不然。其所否定者，非國家之理想之道德，亦非社會之國家，而唯為強制之國家。無政府主義與國家主義之分水嶺，即在承認強制之絕對理想性與否也。無政府主義決非反對秩序及組織者，以社會理想觀之，其根本精神，要在解除強制之支配。其否定強制之絕對權，事由尊重國家之道德的使命，尊重國家之社會性耳。若以國家主義作無政府主義之反對概念觀，其國家主義之特質，要在強制固執之一點，而於他意義主張國家主義時，其國家主義非必與無政府主義不兩立也。故欲決定理想之無政府主義是否危險者，吾人唯決定否認以強制之絕對權威為理想，果否危及國家足矣。若

以無政府主義爲社會理想而危險者，必其信以強制爲理想而非絕對的者．故以無政府主義爲危險者，其人之地位，必卽以強制爲絕對的理想者．然則以無強制之社會爲理想之思想，果危及國家否？如敬強制爲絕對之神之思想，或於國家——於有道德的使命之國家，爲危險耳！此一分歧點，又吾人所須記取者也．

同樣就共產主義言之．共產主義之一般的形式，在否定私有財產．此時其所否定者，亦爲 verneinen 而非 vernichten．而社會理想之共產主義，則在期望無私有財產之社會於未來．易辭言之，卽以吾人所有，歸之公共；而已之生活所需，則改受公共之分配．至私有財產制度之道德的立脚地，要在使用權利之 Exclusion；而共產主義則否認其絕對理想性．詳言之，此其社會理想，否定所謂「此屬吾有，唯吾用之，汝不宜用」之根性．故若以此理想爲危險，則其人之地位，要必以財產使用之 Exclusion ——以所謂「我爲我；爾爲爾」之根性，爲永久之理想者．承認 Exclusion 爲絕對理想與否，此卽共產主義與社會理想之私有財產制度之分水嶺也．如佛教及基督教最美之社會生活之空想，互出己物，供奉他人，有無相通，不加區分時所想之理想——而新其實現，尊倘人心之宗教的倫理的感化之思想，其於國家，果危險否？又如棄私有財產之牆壁，隔離人羣而生活者之思想，寧非危及現在之國家生活，有妨國家之道德的使命哉？此時所爲問題者，非共產主義之實現法在用暴力與否，而在以共產主義爲理想，應加許可與否？此吾人所必記取，以判社會理想之共產主義之是否危險也．

二

於是吾人須一致所謂理想之性質！凡言理想者，何也？此蓋吾人斬於現實生活之終局實現之一種觀念

也。理想固非要求即如式實現，亦非如空想與現在無涉。當吾人之抱一理想也，每冀實現之速之多，其理想即以改良現生活之力而進。若繼抱一觀念而不以為原動力以改良現在之生活，此決非吾人生活之理想也。理想雖在無限之彼方，而必以漸活動於現在之生活。此其活動，即寓有理想之實力。故吾人雖因理想為未來，而以社會理想言無政府主義者之共產主義不能謂於現社會一無危險。以既為理想，無政府主義者之共產主義之理想，亦必有所謂實現於現社會之情感也。

職茲有不可忘者，即理想實現之方法，非由一如理想之概念純粹演繹者。決定實現之方法者，為對於吾人之時代與人性之洞察；方法之問題，即依於此洞察與理想之綜合而定；非依由理想其物之演繹而定也。故隨對於時代與人性之異其見解，雖奉同一理想者間，其關於實行方法之意見，猶大相逕庭。不思及此，以為肯定同一理想者，即常認同一方法者，此其混用殊甚，而思想行政所特須警戒者也。

然則理想實現之方法者何？如用暴力，凡不協於此理想者，皆破壞之，亦一法也。人若以此法實現無政府主義之理想者，是即實際之無政府主義，而其本意在使現在之國家歸於 Vernichten 者。若有學者以此信奉實際之無政府主義，則其人縱以良心信奉之，而亦必見逐於大學之外。此在其人，雖欲貫徹其思想生活，而彼苟非以間諜隱身大學者，則固無居此之理也。

然實現理想之道，決不止此。此時取於吾人之考察有一觀念，效果極豐，是即倫理學上所謂合目的性（Zweckmässigkeit）之觀念也。夫吾人必以最高之善為理想，固無時而異，而因求其實現，又必常以取於現在就

爲可能之最高善爲間。現在可能之最高善縱非絕對理想，而猶叶於目的——以合目的而有存在之權利。吾人不能不時時實現合目的者以追步永遠之理想也。此於理想實現，亦爲一道；而最堅實合法者，或莫是過。若不認此，則吾人生活雖言崇尙理想，斷其實踐而有絕對之理想，無從實現，則捨自殺外無他法焉。唯社會組織雖克卽爲理想的，而吾人自身中猶有妨礙理想之大敵；無不經改良之迂路，一舉殲敵之理。唯許合目的之觀念漸近於理想，庶克成人生之意義與光榮耳。

今旣信無政府主義爲社會理想，而復以合目的者認强制之意義時，則彼無政府主義將取何形式而活動於現社會歟？此必履合法之手續，爲改廢無用之强制之運動矣。但有非脅以刑罰，而怠於豫防傳染病者，則爲一般民衆計，强命豫防消毒，固不獲已。又有暴民，不畏刑罰，戕賊人命而不顧者，則脅以刑罰以保護國民之生命者，亦不獲已。又若有權力絕對主義者以暴力强壓反對說，則以法律保證言論之自由者，固屬當然。然此際吾人之承認强制之合目的性，非以其有補於保健生命之保護，言論自由之保證——因此等道德的目的而承認强制之絕對權。至其無用之强制，固宜及早廢止耳。果其可能，則「約法之章」亦宜；更進而「法期無法，刑期無刑」亦無不可。——由此以言，則彼蒙將發見所謂治安警察法，出版條令及其他多數法令中，有必待改廢者。此無政府主義者的理想活動於現在之國家之一道也。

又旣信共產主義爲社會理想，而於現在認私有財產之意義爲合目的時，則彼共產主義者的理想，以何形式化用於現在之國家歟？此如改訂稅制，側重富豪之擔負，致力敎育，漸求所有慾之淨化，皆是。夫過富則流於奢

修，太貧又陷於怠惰，無論二者，皆非其正。調節富之分配，使人格增進，使受衆助輔——此共產主義者的理想，驅動於現在之私有財產制度之一道也。

三

由社會理想之無政府主義者之共產主義，去其實行的過激性——非實行性而實行的過激性——而和以合目的性之觀念時，此種社會理想取於吾人，決非可異者。而不屈於威武，不苟且以調和適用其當然之結論於吾人之社會生活及經濟生活時，事可謂一切道德宗教均示吾人以無政府主義者之共產主義之理想耳。若以此理想爲危險，則言人格之自由與意志之自律之倫理學，遠博愛施與之宗教，亦均危險矣。茲揭二例於次：

吾人兒時之所受教者，嘗有「堯舜之世」一語，此果何謂？非謂以道德之支配易強制之支配之世歟？堯舜雖爲君主，然已非強制之主體，而爲道德的儀表。依於瞻仰道德的儀表而與以一秩序之社會——此已非專門意義之國家，而爲一國民的基爾特，故「堯舜之世」之理想，無異無政府主義者的理想也。吾人豈以「堯舜之世」之理想危及國家，而禁作論語孟子之類，驅逐漢學者於大學之外哉？

又有普阿士德者，享年百餘歲，嘗其逝前，發一奇想，謂「願於自由之國，友自由之民」。以此較其由亞爾加的亞之牧歌的生活復歸德國時所抱之大欲——「君臨，領有，功成名聞」——則彼爲鑑化之專制主義，而此爲Re-public，即一爲支配，一爲指導。此 Republic 一語，固非共和制之義，而其中要寓所謂超越強制之國之義。「願於自由之國，友自由之民」之理想，實最善之無政府主義者的理想也。吾人豈以言此理想之故，而於大學禁止

普阿士德之講述哉？

大約關於吾人之社會生活之理想，可區爲三段：第一爲强制的制度（Zwangsherrschaft）第二乃康德之所謂「目的之國」（Reich der Zwecke）第三則佛教及基督教諸理想的教會之「聖衆俱會」（Gemeinschaft der Heiligen）也。合此三者，而吾人之所求者，則本質的意義之幸福也。第一卽如吾人現在所知之國家生活，而依於强制與威嚇，以架有妨吾人幸福者之社會也。於此社會，吾人倘無人格之自由，故本質的幸福，不能於此國完成也。第二以構成「目的之國」之一切人格之自己立法爲條件，故吾人對於外來之强制，已爲自由。而目的之國當然超越法律的意義之强制——因是必爲無政府主義者的社會。然自立之法則，對於吾人之感性的存在而下斷言的命令；則吾人於此國，雖以元首之自由，既屬成員，亦必服從其內面的命令。故吾人之本質的幸福，亦不能於此國完成也。唯吾人之本質由根本合於義務時，——因是至無需强制於義務之意識時，吾人始爲自由，吾人之本質的幸福始告完成。若吾人名「從心所欲而不踰矩」者爲聖，則此時成爲吾人生活之原動力者，必爲「愛」，而依愛所結合之社會，卽聖衆俱會之社會也。——若斯吾人由政治的理想進於道德的理想，由道德的理想近於宗教的理想時，强制絕對之理想，已爲橫於足下位置至低之丘陵。吾人豈爲不可俯視此丘陵而仰求己之人間的完成哉？

意者人之懷此理想，殆以伴有不顧現行國法之結果耳。然既正當了解此理想之意義，則此亦杞憂。此理想對於專門意義之國家主義，依於權力絕對之思想所與國法之根據，則依於合目的性之觀念而與之。若法律

之權威因發國家之道德的使命——因實現國家存在之道德的目的而有必然性，則吾人固必以合目的者而遵奉國法。夫人固有標準國家之道德的使命而主張改廢現行法之權利。然既認國家之合目的性，而後毀所為國家存立之原理者，則自相矛盾矣。故以解除權力為理想者，非即破壞認為實行道德的目的所必用之權力者。申言之：與無政府主義原理上不兩立者，乃強制之絕對理想性，而非強制之實踐的價值也。

此事參照道德上義務之意識與義務超越之理想之關係，其義更明。義務之意識，常理性與感性的存在矛盾時，始見成立。此矛盾解除時，義務之意識亦即消失。然解除此矛盾，非即破壞義務；義務之意識，事以志在解除此矛盾而存在。此矛盾解除時，義務非必破壞，而適以盡其存在之使命，於內容上完成其意義。而在此矛盾未解除之間，依於履行義務，吾人始克近於此理想。今以解除強制之理想，謂即危及國家存立之根據，其與以義務超越之理想解為破壞義務者，正同其迷謬耳。

由以上種種方面考之：是社會理想之無政府主義者之共產主義，其理想於任何點，均無危及國家之事。故以倡此理想而處分其教授，不得不謂為大學之過也。若以此理想故，而驅禁錮其人於大學，是大學亦應廢倫理學，宗教，哲學等科目，並禁備學之研究，——而閉鎖文學部矣！

但事實上與無政府主義不兩立者有一，此非國家而為國家主義——為專門意義之國家主義。易言之，即權力絕對主義也。無政府主義以無權力之社會為理想，故於以權力為理想之主義，固為危險；然於國家，此二主義孰為危險？——此另一問題。如前所述，國家亦一社會，即以強制為特質之一社會，而與一切社會同有其道德

的使命者．然以强制爲絕對之理想，則與道德矛盾；此唯爲惡魔之道德，暴君之道德耳．故以强制爲絕對之意義之國家主義，必否認國家之道德的使命．然則否認國家之道德的使命，果於國爲危險歟？抑以首認國家之道德的使命而專以盡此使命之方法認强制者爲危險歟？此不可不辯也．夫道德乃導人於本質的幸福之一道，故吾人於依後者之理想所舉之國家，可冀國民間之平和，協同，一致．而於依前者所舉之國家，則唯可期强力之支配——因是而得不和，鬬爭，僞善，委縮等耳．然則此二理想，孰於國家爲危險？此閱者所須熟致者也．以余言之，危及國家者，殆莫國家主義若．而此意義之國家主義之弊害，已委縮國民之雄大而自由之人格，威脅吾人之社會生活，日蒔其無用之鬬爭之種．使余而不恥與彼輩同立於卑劣之地位者，亦將用權力以取締此危險之國家主義．然余安於言論思想之自由，不欲是也．唯孰危及國家？此吾人不能不明察者也．又有所望於閱此者，卽唯以權力絕對思想教法律，最易於不知不識間使法律爲絕對化也．

克魯泡特金之社會思想研究（四續）

森戶辰男著
枕江譯

（九）

無政府共產主義，非爲破壞之哲學，乃具有獨創之理想者．觀其批評現今制度之無所忌憚，及指示改造現今制度之方針可知矣．就其批評現今制度而言，雖具許多眞理，而誇大誤解，訛謬之處，則亦難免．惟此非余之所欲評論者也．茲當研究者，乃在以無政府共產主義之此種理想爲社會理想，當有如何之價值云爾．

無政府共產主義，有獨創之理想，今日已有一部分人承認此說者．惟若輩以爲此種主義之理想雖佳，然欲

實行於今日社會，恐非易事．故祇得之爲社會空想，不得謂之社會理想云．

斥某種社會學說爲空想者，當以自馬克思恩格爾斯之科學的社會主義始．恩格爾斯之言曰：「科學的社會主義之職務，不在計劃完全社會制度，而在研究勞力者階級與資本家階級，及其間所生之爭鬭之歷史的經濟徑路，且於此種經濟狀態中覓一解決此爭鬭之手段也．」1 然如前所述，社會政策及社會運動得正當成立者，非先明理想的社會狀態不可，此吾人所當注意者也．

余於此不得不兼許安頓孟茄氏之說矣．其言曰：「完全社會狀態，如此說來，實全然爲科學的．且社會運動，卽有一部分成功時，亦當先有社會理想之存在，此乃不可缺之要件也．」2 總之不能以理想的社會狀態，概斥之曰『空想的』．

然則社會空想云何？宋伯爾有言曰：「社會理想在幻想家之頭腦中任意思維時，卽爲無價値之空想．故社會理想云者，須與歷史上之事實相符合，卽謂惟由歷史而來者，方有存在之希望也．」3 換言之，「社會理想，一旦不本於實在之歷史的動因時，卽化而爲社會空想也．而此非科學的空想之存在，惟限於研究將來之社會制度時，對於新社會秩序實施後之人類，持有全與今日相異之因果律，可以實現，或根據全與今日狀態相異之動機，

1. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus. P. 26. 27.

2. A, Menger, Recht auf den Vollen Arbeitsertrag. 4. Aufl. P. 105.

3. W. Sombart, Sozialismus, und Soziale Bewegung. 6. Aufl, P. 70.

可以行動等之見解，而始發生者也。」[4]

社會空想之意義，略如上述矣。然則無政府共產主義，果得謂之空想否乎？

（一〇）

欲明此說，宜先注意者，現在制度之影響及於人心是也。換言之，現在之統治階級，以維持現制爲利益計，故用教育，宗教，道德，藝術等種種方法，力將國家主義資本主義之如何完善，何以爲不可變更之社會制度，俾深印於人心也。

私有財產與工資制度，不第無負於正義之要求，抑亦本爲利己惡情者之絕佳制度，此爲讚頌資本主義之常套語也。其頌政府及法律之功德亦然。「吾人幼齡受教，即習聞國家爲神意之一種，故教育云者，不問其爲在小學校中所學之羅馬史，在羅馬法名目之下所學之 Byzantine 史長本法典在大學中所學之一切科學，無一不使吾人尊信政府及本乎神意而成之國家的爲德而已。」[5] 且「過去數千年間，被統治者之三令五申者，何一非「尊重法律，服從權力」之信條。父母以之教育其兒女，學校以此陶冶其子弟，復益以擬似科學之鱗爪，俾兒童深信「法律之不可須臾離」，以遵奉法律爲宗教的義務，神與君主之法律相結合，故當視爲神意」[6]云。

4. A. Menger, Recht auf den vollen Arbeitsertrag. P. 105.

5. Kropotkin, Conquest of Bread. P. 38.

6. Kropotkin, La Loi et L'Autorité. P. 4.

不事惟是新聞也，雜誌也，科學也，藝術也，無一不以宣傳私有財產國家法律之神聖爲能事．受其影響者，遂以爲工資制度廢除後，民皆厭勞而好逸矣；官警吏廢除後，世將率獸而食人矣．夫醉心國家主義及資本主義者，其以無政府共產主義爲『空想』者，不待論者；然亦知夫欲實無政府共產主義之『空想』者，當先自脫夫國家主義及資本主義之『空想』乎？[7]

建設真實之社會理想，常適合於社會生活之真實勢力；而此社會生活之真實勢力，即克魯泡特金之所謂進化法則是也．「昔以自然界中之萬物爲不動者，今已以此說爲非矣．蓋萬物之在自然界者，當無不變之理．吾人視爲不動之岩石，號爲固定地(Fastland)之大陸，進焉而爲棲於其上之人類，及人類之風俗，習慣，思想，無一非變遷不已者；瞩目四周，孰非陳象？夫欲常存而不死，即不得不常變而不息」[8] 社會現象亦不外此例耳．「社會之生命非完成固定者．日新月異，應乎時代之要求而變化其形狀者」[9] 無政府共產主義本此近代科學所結之果之進化論而成，以此精神而研究社會生活者也．故其研究方法，與研究形而上學之方法毫無關係，乃採用研究近代自然科學及近代唯物哲學之方法者也．　(此章未完)

7. Kropotkin: Anarchism: its Philosophy and Ideal. P. 17.

8. Kropotkin, Revolutionary Studies. P. 9. Eltzbacher, Anarchismus. P. 127 引用

9. Kropotkin, Modern Science and Anarchism. P. 80.

文藝

巴比塞的小說「名譽十字架」

雁冰

法國現代文豪亨利巴比塞(Henri Barbusse)聲譽雖然不及羅蘭(Romain Rolland)那麼大，但自歐戰以後他的聲名已日上一日；羅蘭是以那三部頭的 Jean-christophe, Jean-christophe in Paris, Jean-christophe journeys end. 出名，(此據美印本言)巴比塞却以"Under Fire" (Le Feu) 大出名。中國譯界近來譯的寫實派小說是很多了，神秘表象以及蕭的理智劇本却尚是很少，新理想一派的作品好像一篇不曾見過，這是極可惜的事。我譯巴比塞這兩短篇，(因限於篇幅第二篇下期發表) 是起一個頭，希望可以新一新讀者的耳目。

張崧年君的精神獨立宣言註內曾略談到巴比塞的思想，我現在既欲介紹巴氏的著作，少不得欲把巴氏的思想略爲詳些說一說，就寫在下面：

巴比塞的反對戰爭論調，具見於火內；他說戰爭是一種反背人類樂生心的東西，「人是假定爲夫爲父的，不是像野獸一般相咬相殺的，但是處處都是野獸了。」「勉欲生活於地上而快樂不特是一人應有的權利，且是義務(duty)。社會生活的唯一目的是使各個人的生活安靜。」「兩個軍隊相戰——等於一個大軍隊

的自救」他說被逼出來戰爭的人都是不幸可悲，不論仇者是一樣的，「這是我們，做戰爭的材料．戰爭是平常兵丁的肉和靈魂造成的．屍積成山，血流成河，也都是我們的……但決定做這椿事的可不是我們；是那班做主人的．」「民衆今日正是力爭趕走那批主人的時候了．」「普魯士人也是這樣麼？」「希望是如此．」「世界上的民衆該得有個覺悟看穿那些黑幕和那些用種種法子利用他們的團體了．一切民衆都該自相結納了．一切人都該平等．」「平等——是呀——是呀——公正和眞理自然有很大的意義．自然也有許多東西是民衆信仰的，是民衆轉輾欲朝着的是欲抱住的，猶如光明．但最要的還是平等呀．」「譬倘有自由博愛兩個字但最要的是平等．」「我告訴他們博愛是個夢，是個不分明不一定的感情；你恨不相識的人不是自然的事，由是可知愛一個不相識的也不是自然．根據博愛做不出什麼事來．根據自由也是一樣；在一切原則被强力分開的社會內自由不過是相對的罷了．但平等是始終不變的．自由和博愛是言，平等是事實．平等該爲人類的公式．」這是巴比塞極力推重平等的表示，他說凡是生物，他們的權利是平等的，每條生命是一樣的．人類欲求進步須先取到社會的平等；沒有得到平等以前的自由和博愛都是空話．

他極力言那些主戰人的無意識：

「有幾個說：「戰爭是多少好！」」

「有幾個說：「民族是互相憎忌的！」」

「有幾個說：「我是厭戰的，但不得不戰！」」

「有幾個說：「從前一向有戰爭，所以將永遠有戰爭！」」

「有幾個說：「我自己不能遠見鼻子前面的東西，所以禁止他人能遠見！」」

「有幾個說：「人生下來就帶有好戰性的！」」

「更有許多說：「低下你們的頭，信賴上帝！」」

（以上所引皆見 Fitzwater Wray 譯本 "UnderFire" 第末章）

什麼愛國主義，巴比塞也是反對的。在那部地獄(The Inferno)中的老醫生對他的助手年少醫生說：『……我們不是自由的，我們是被過去的拘束着。我們考究從前做過的事，卻又重複做一遍——戰爭以及不公平。』年少醫生說：『過去總總的惡，總結起來便是「私產和祖國」了。』『……愛國主義已經變成狹義的感情作用，他的存在，卽是維持戰爭破壞世界……所謂一國的地劃是幾條綫幾個名字合成的罷了，人類從心底發出的愛情到底還是相知相信的人，不是用在一條界綫以內的人……愛國主義斷送人道主義的命。人類現在正是自殺，我們的時代正是瘋癲時代。』我們聽着這是何等的話，在法國舉國若狂想報九世之仇的時候，卻有這等淸夜警鐘的話！（以上所引見 E. J. O'Brien 英譯本第九章）巴比塞也是不滿意於近世科學的。他對於近世科學的批評倒不像 Edward Carpentar 的批評科學原理（見他所著的 Civilization: Its Cause and Cure. 第二章 Modern Science, a criticism）；也不像托爾斯泰的攻擊科學

無益於平民的生活。(見他的文藝合編(Essays and Letters)內的近世科學(Modern Science)這篇原是上面所講的 Carpenter 的 Modern Science, a criticism 一書俄譯在俄出版時托爾斯泰做的序文)他不滿意的，是科學的成績。 他說人類曾犧牲很多以求科學的進步，不過科學替人生解決的倒底是什麼些事呢？ 他的短篇小說集中 The Name 一篇寫科學試驗室內的悲慘不減於戰場，他自己說他是自小即善動憐憫心的，初是見了苦人表同情，最後見了禽獸亦可憐，所以反對一切悲慘的事，不論是為了什麼。(見 The Mistake 一篇中) 他說近世科學之所以欲令人不滿意，即為了非特不能減少人類生活中的悲慘且欲增加悲慘。 這一點論調，很有些和蕭伯納相近。 蕭說：「……我去考查過人的新奇發明。 我可以對你說，人於生的技術一些沒有發明。 於死的技術，卻比天老子本事大些。……我見他們的農夫吃的喝的還不過是一萬年前人的法子，住的房屋也還是舊式，沒有女帽的花樣變換的快而多。 但是他出去殺人的時候，他拿一枝什麼槍，只消指頭一撥，遠遠地可以打死人，早已不用那些粗笨的標槍和弓箭了。 人於和平的技術，簡直是個笨獸」(見人及超人 "Man and Superman," pp. 106–107. 英印本第十二版)

若從藝術一面去看巴比塞，我覺得只有美國的亞倫波 (Allen Poe) 和他彷彿。巴比塞的小說體裁又活動又奇特，沒有重複的。 這是羅蘭不及的地方。 羅蘭固然是天才，有偉大的理想，做巨帙的小說，但變換裝圍的本事，就沒有巴比塞好了。

還有一句話，欲說巴比塞往往被稱為寫實派，這話祇就他作品的體裁講，尚可通，若合他的思想和表現同看，

就不盡然了．　雁冰記

名譽十字架 "The Cross of Honour"

當我們軍隊進裴客拉科村——或者是諸如此類的名字——的時候，好好兒喫了個驚．那村子裏祇有老女人，小孩子和老頭兒了．這個魯陸勃絲村內的打手——魯陸勃絲這名也是這批猴子們自稱的，我們可是不認的——碰巧在那晚出去打獵走遠了．

我們悄悄地掩到村中心的高處，謝謝那沉重的暮色，和我們自影中的一個人，他是個滑稽人，臉色像裂了紋的漆皮，他蹲在村的進口，人見了還疑他是守衛這村子的．

我們都伏在茅屋的背後，來福鎗內實了彈，舉起這樣，庶可以將所見底那些來的，去的，坐在石上的，地上的，一切黑影，一鎗打下地去．

正對我，捱着一堵牆的，坐着一對黑的人，不動亦不聲，挨擠得很緊；我舉鎗描準右邊的那一個，時我心裏尚猜度他們講些什麽話．

一聲信號！立刻四處八方我們的鎗聲，雷也似爆出．這把戲是不長久的．不上兩分鐘，早把這許多黑人兒一齊送到天國．他們像水一般瀉進地中，或像鳥一般飛去，或像煙一般吹散．

這是自然的，我們於是很粗暴的差遣那幾個剩留下來的黑人了，這幾個是曾經逃過我們的鎗彈而像地鼠般鑽在他們底茅屋裏的．這種行動，在戰爭時以為是當然的，而人道的，藉着戰勝的歡樂，自告無罪，一則也因為

我們都有了些酒；滿是在村長的茅草裏搜得，是幾個可憐的英國人賣給他們的。至於我呢，可要自白沒有做這些事，我那時正在深深回憶剛才過去的事。是呀——我正忙着查那兩個面對着我而被我執一個打一鎗的野蠻人的詳細情形。我第二次見這兩人；我幾乎跌在他們身上。他們倒在那籬脚根，簡直難分是兩個屍身，可想當一鎗之前，他們倆是這樣很滑稽的緊攬的。這兩人一個是黑人一個是黑女，簡直直地互相擁抱，像相合的兩手。是一對情人！這件事不由的打動我的心，以致我不自禁的笑譚着這件事，有好多次在那個歷史的黃昏。

於是我又顛倒亂想起從前的事來——實會，射擊，跳舞和打趣；忽然地我腦袋上一陣尖痛——我跌在地下——一無所知。

直到六個星期之後，我在聖魯意的醫院內，幾回復我的意識。那一天的早晨我張開眼，只見四週都是白色，又有沃素的氣味。

然後他們告訴我，略有些不願的意思，以前是怎樣一回事。我們這一隊曾經很大意的淹留在那個村子裏，就在那地點睡下。因此，回來的魯陸物戰士能把我們屠殺，一齊殺了，不剩一個人。

「那麽我又是怎麽着呢？」我問。

他們說，我是碰巧得了救——我住的茅屋塌下來壓我至昏迷，却也掩藏過我。第二天，大隊兵馬到來，重奪了那個村子，終於把魯陸物人一齊殺死，又將我從那保護我的碎堆下倒拖出來。

可是還有好處來呢！府尹到我床前，親對我宣告說是我已被指令做名拳聯隊的騎士了。

我的伙伴統統遭難，獨我一個倒闊綽起來！　那一天我是說不出的快樂，準備受這福分，就在這種情緒裏睡過一天．

我不久便身子健全了——我是急着欲帶那贏得的十字勳章回家呀！　我做夢見我的爺娘和鄰舍們看着十字章的神氣．　我的舊友仍不過是個卑陋的小鬼許要不敢對我說話了；　廠裏的工頭許要來交好我了．　即使那位有錢的廖尼安太太要不是為的年紀已老，誰又知道伊未必不肯嫁給我呢！

這樣等得好久的日子居然到了．　我到尼倫納夫的時候正是七月的早晨我拖着一隻旅行脚，高高昂起頭，穿着我的舊大老褂子和我的新十字章兒．

他們這樣迎接我！　貴紳們！　站上裝滿了音樂聲音，　更有一圈女郎小些的帶着初到交際場中的羞態，大些的裝得像新娘子都袂了蔚和花球兒．　一個閙着一件小燕尾服的人，紅得和火雞一般見我剛出車門立在脚踏上就對我喝采；尾爾佛伯爵大人他是此地的地主也是最講究穿衣服的也對我微笑．　其餘的閑人爭先恐後的推擠，喊道「那就是他！」正如他們喊「皇帝萬歲！」一樣呢！　人叢中又見我的父母眼大了，穿了到禮拜堂的新衣有些難以辨認了．

他們引我去到市政廳內喫茶點．　起頭有人演說，末後也有人演說，演說的都只說我一個人．

他們稱我為「客拉科的光榮的賸餘」，「色納加的英雄」，　他們用二十多種不同的法子講我的勳業，同時又很巧妙的加進那種事關於法國和文明等等．

天快晚時茶會將近散了，大家也靜下了，一個訪員走到我椅子旁邊請我講講我所做的大事業他好記下登在他的報上。

「哈是了，」我說，「有——我——我有——」

但是我想不出什麼事情可說，只能光着眼張開嘴對他看。

我的肘膊，本來是搖搖晃晃的，此刻不動了，我只得直說道：「我都不記得了！」

那漢子叫道：「好個謙容！這位勇士竟不喜叫回他的猛勇呀！」

我微笑，於是我們起身離席。此後還有一次遊行，直到村子的一頭，一次譚話會，又喝了巴爾貝神父做代表的得勝酒。於是大衆唱個肥曲，走散了。末後，我也覺得我獨自一個兒在薄暗裏旋近一個工廠。

我向那條環繞禮拜堂的路走，想回家。雖然夜色是漸漸深了，我的昏眼可是閃閃的，我的步子也是可怕的沉重。我心裏是空洞洞游移不定——可是像有什麼東西擾亂我的心曲。

不差，那個做新聞的人的可笑問話，像釘一般刺進我的苦頭殼，他問：「你做了什麼大事業呀？」是呀，什麼呢，到底什麼呀？我的十字章明明白白證明我是做了大事業了，——但究竟是什麼大事業呀？我就忽地裏在這黑路的中央立定，立在那裏；我思索，我自歎，想不出什麼。

難道他們的香賓酒和高譚闊論會麻醉我的思想麼？無論如何，我像小說內所說的人，忘了生活的一部了。我把我所做的光輝事業忘得乾乾淨淨，好像這事於我是不算一回事的。

我勉勉强强重復走我的路。

於是在這暮色昏昏裏我見挨近一所村屋的地方有兩個人形挨緊坐着。他們一定是手挽着手的他們一聲不響；可是他們正利用這靜寂做要緊的事哩。暮色是那樣模糊，我不見他們旁的只覺是兩個人形罷了，並且覺得他們正交換比說話更好的東西罷了。

「唉！」我喊，重復立停了。

我的眼光正注在這村子的暗角，但我眼前立刻又湧現了一個村子。這是一個被燬敗的村莊，一切居民都被趕走了，在一切破象之外更見兩個黑東西赫然倒在我面前，互相抱着，我也只能辨識他們是人是靜靜兒麼也似抱着罷了。那一對黑男女爲暮色掩住，却極像這裏的兩個影兒呀。

這是黑的影兒那是黑人的一雙男女；說他們相像豈不是愚笨——但是我見是相像。多喝酒的人往往思想簡單，神識模糊，我一定喝得太多了；因爲這個滑稽的比喩不使我笑，反使我哭了。

我的手移到我的十字章旁；我很快的摘下那個章藏在袋底裏，像是贓物偷來的東西一樣。（完）

附錄

社會主義最近之派別

[illegible]

自科學發達後，哲學家把科學的精神和方法，用之於思想方面，於是人類的精神界也就跟着物質界而發生變動，逐漸進步。 因為人類生存的要求是生活的存在，人類生活的興趣是生活的滿足，所以人類思想精神既有進步，對於生活滿足的要求當然也尤切。 科學的發達原要增進人類生活的程序，不幸在這時候，舊的，壞的，惡的制度還沒有推倒，竟使這可以增進人類幸福的科學進步，反被少數人所利用，去戕賊多數人的生活，但是這時候的人類已不可與從前的人類同日而語，況且根據物理學的原理，壓迫力尤大，那反動力也就尤大，所以因科學發達而起的階級的壓迫，就發生了被壓階級的反動。 這就是社會主義發生的原因。 所以後來社會主義雖有種種的派別，但是他們成立的原理總是一樣，就是公認。

資本主義是為少數人刼奪多數人的幸福的强盜政策，為社會主義的讎敵。 所以他們雖有共產集產種種不同的意見，不過他們的目的總是：

(1)承認生產器具和一切產業私有的弊病，主張收歸公有。

(2)主張貨物出產的數量當合社會需要的數量。

這都是任何社會主義所公認的事情，我現在再為之約略解釋如下：生產器具私有的弊病，就是少數人借此以刼奪多數人的生活品．但是生產器具的私有是因為產業私有制度的存在，生產器具不過各項產業的一種。因為產業和生產器具的私有而利己主義（Egoism）又是人的天性，所以資本主義—因機械工業發達，重大資本的需要而產生—發生之後，就是多數人—勞働階級（Proletariats）尤受影響—生活益受壓迫的開始。資本家所有的生產器具，他們購備的目的，祇要得到最多量的剩餘利益，更不問其他。因此當某種缺少或特別需要的時候，資本家就用是那機械的全力，加給工人以極少數的工資，令其去工作過於體力能耐的勞働時間。物品的產出既多，社會的需用又大，資本家不費吹毫之力而得到的餘利眞不可以數計；但是可憐勞働者的體質受傷，永無復原之日。不獨這樣，並且在這時候，一般資本家還要堆積貨物，以求高價．所以後來市面上對於這種貨物的需要冷淡下來，那資本家便停止工作，致一般依此為生的勞働家從此生計斷絕，而於資本家本身却毫無關係，因貨物既祇剩他們前時所堆積的，物價自然可以不至跌落，他們仍舊可以得到許多的剩餘。那勞働者生計的斷絕，祇好坐以待斃，在勢利的社會上更有誰去可憐他們！這就是生產器具私有的結果。因此講社會主義的全體主張生產器具公有，出產貨品當適合社會需求的數量（Production for need）。至於人人須勞働，以及勞働時間減少等更是不言而喻的了。

以上是社會主義大概的情形，我現在再將社會主義最近的派別，略為一述。社會主義的派別極為複雜，難於分別。譬如像俄國的布爾札維克黨，有人說他是集產派，也有人說他是共產派，有人說他是馬克司的嫡系，也

就有人說他是馬克司的羿人，於此也可以見分別的不易了．大略說起來，可以分做 Socialists 和 Soviets 二種，而現在最占勢力的就是：

（1）紅黨 (Reds) 他們的主張是要實行革命，將現在的治者階級推倒，由勞働階級代之，實行勞働階級的專制 (Dictatorship of Proletariats)．換一句說，他們的主張是要用多數人壓服少數人，一反現在的情形．不過他們的理論卻也認惟勞働者得食的意義．

（2）共產黨 (Communists) 他們的主張是一切貨物及生產器具的所有權，都應歸於平民全體，而由平民所組織政府管理之．無論何種之產業私有制度一概廢止．

（3）工團主義 (Syndicalism) 這個主義也是主張共產，這一點與共產黨的主張是一致的，不過他們主張某種工業之生產器具及出產品應為某種工業的勞働的所共有而共同管理之 (each industry being owned by the workers in it.)

但是社會黨 (Socialists) 也可以分為左列的二部分：

（1）社會進步黨 (Evolutionary Socialists) 這是社會黨的和平派．他們主張用和平的手段，達到社會改造底目的，不贊成用革命的手段．這派的黨員並不反對國家主義，在此次歐戰中也多去投効盡過許多力．這派的人沒有紅黨的黨員．這派又可分為四派：

（a）進步派 (Progressive)

(b)能爲派(Possibilists)

(c)順便派(Opportunists)

(d)遷延派(Fabian)

(2)社會革命黨(Revolutionary Socialists)即社會黨的左翼(Left Wing)從這黨的名字，我們就可以明白他們的主張．所以黨員之隸於紅黨的很爲不少．這黨可分二派：

(a)難成派(Impossibilitists)

(b)強硬派(Uncompromisory)

我既要講社會主義的派別，不可不講無政府黨(Anarchists)在社會黨中所占的地位．現今無政府黨的理論尚缺少科學的根據．所以他們的理論，多數人皆對之懷疑．他們的主張據哥爾德門(Emme Goldman)—一個很有勢力的無政府黨員—說：

「無政府主義是最新的社會秩序的哲學，主張人的生活不受任何人做成的法律的制裁．這個理論是因爲無論何種政府都成立於強暴的手段和政策，所以都是不對的，有害的，並且是無須的．」

這個理論的對不對，現在尚難斷定．一切對於無政府主義的謾罵或崇揚都可不必．不過無政府黨在現今社會黨中尚未占重要的位置，這是很明顯的．

還有一件應該知道的，就是社會黨與萬國勞工會(I. W. W.)的不同．用最簡說明，共產黨是要實現

Soviets的主張，萬國勞工會則贊成工業的聯合(Industrial Unionism).

我再擧一千九百十七年四月中社會黨大會所主張的 Bolilists Convention 記之於左，以見最近社會黨進勢之一斑：

(一)組織勞働者的議會

(二)由勞働者管理各種工業.

(三)廢除一切國際債項.

(四)銀行的排除.

(五)交通器具應爲社會所共有.

(附註)我這篇的資料，半得自 What the reds are and why. 一篇(見三月號的 The worlds works.)我或者有誤會的地方，望諸君校正.

近代科學與現今社會

[illegible]

近代是科學自幼稚而長成的時代，現今是科學極發達的時期；所以近代科學是科學的光明時代，現今社會是科學再造世界後造成的社會. 詳細說起來就是在最近幾世紀人類的智識和閱歷不斷的猛進，因將自然界的變化看破了一部分，把從前以自然現象看做神秘的威權的觀念漸漸兒的打消；其後又再進一步將自然界的

東西，像電，風，瀑布等物，藉各種機器的發明，都收爲已用． 所以在從前人類對於自然界的觀念以爲是不可思議的，威權無上的；經此以後，不獨不再承認自然界的威權，並且天天的去役使自然，利用自然了． 這個就是那科學家天天自豪發明科學去戰勝自然的功績，也就是近代科學－物質文明的自然科學－進步的情形． 但是這種利用自然的科學的進步，就發生了物質的變動；物質既有變動，經濟支配及生活狀態當然也發生變動；而人類的精神及思想本與經濟及生活狀況有密切的關係，所以人類的精神也就連帶着變動了． 在這時候，那依經濟生活，和思想原則爲基礎而成立的社會，就不能不隨之變動，所以其結果，社會也發生變動，經過改造而新生活，和新思想的新社會也就產生出來了． 而人的心靈本來祗知前進，不識保守；所以新的社會造成以後，科學又跟着進步了． 這樣的互爲因果，就是科學進步，物質變動，社會隨之改造；社會改造後，科學尤進步，物質尤變動，經過了數百年的時間，乃造成今日科學的光明及最新的社會． 所以近代科學進步史與社會改造史實在有極密切的關係，並且是一而二，二而一的－不過其初發動之時，科學進步居前一步罷了．

照這樣看來，近代科學既與現今社會有如此密切的關係，那麼近代科學既是科學的光明時代，現今的社會當然也是最完美，並最能滿足人類生活的組織了！ 但是究竟怎樣？ 誰不知道適得其反呀！ 我們中國今日科學界的程度，還不過與歐美十九世紀初的情形相仿，社會組織還沒有經過科學的洗禮，其腐敗情形不必去說． 但那歐美的社會又爲什麼一般的不能滿足人類的生活，並且反而增加了幾多的壓迫和困難？ 爲什麼多數的人－富的，貧的，貴的，賤的，智的，愚的，都是－對於現今的文明現象都抱極大的悲觀？ 爲什麼造成這種現象以致

倫托爾斯泰一流的人極消極的祀近代科學批評得一文不值，難道果眞是近代科學的罪狀嗎？ 關於歐美人民對於現今文明現象悲觀的情形，凡是看過歐美出版的雜誌，知道些歐美各國的社會情狀的人，都能知道的。 梁任公先生所著的歐遊心影錄裏也一再提起說有許多歐美的朋友對於現代的文明，抱着極悲觀的態度。 唉！這種種的怪現狀，究竟怎樣纔發生的呢？ 這種種的疑問，實在是一個重大的問題，決不是在短時間內能夠回答的。 在歐美現今已有許多學者設法打消這種悲觀的態度，而我雖然毫無學識，做這篇文字，也想研究這個問題。因爲像托爾斯泰的近代科學一類的文章，現在我國人表同情的很爲不少，而在我國科學沒有發達的時候，這種消極的態度，不獨不能改造社會，反足以阻止各方面的進步；所以我不能不盡我個人之力略行供獻。 以下幾層就是我個人的意思寫出來讓大家研究的。

(1)近代科學的發達究竟有益於人類嗎？ 這是我研究這個問題應行最先解決的。 據我所知，那非難近代科學的，要算托爾斯泰的那篇近代科學爲最激烈；所以就從研究這篇以定近代科學的爲益或是爲害。

托氏非難近代科學大約有幾點：(1)科學家不研究生存的方法，祇研究些與人類生活沒有關係的天文學理化學等；(2)科學家以科學爲萬能，不再去研究爲大多數求幸福的道德思想社會科學；(3)科學家發明的槍礮類的東西是用來殺人的；(4)科學戰勝自然界不過幫少數人壓服大多數的人。

據我這個沒有什麼學識的人看來，這幾句話決不能就把近代科學的優點一概抹殺，並且托氏的條解似乎也有誤會的地方。 第一科學這個名詞，本有廣義狹義的分別；廣義的界說原是把一切學問中有統系的條理的，

完整的都包括在內；那狹義的界說纔把社會學等擯之於外，只認自然科學爲科學．但是歐美學者以科學作廣義界說的實在不少，豈能抹殺一切！第二，人類最重要的問題誠爲『生存』，社會學心理學類的精神科學果然是研究生存問題的，那自然科學又何嘗不是研究生存問題的？各種的組織和支配，果然和生存有極大的關係，但是倘沒有物質的收集，不知變化的現象，那還有甚麼可以拿來支配？並且自然科學又何嘗沒有救了多少的人呀！倘沒有科學的發達，醫學的進步，試問誰能阻止瞬間萬變的疫菌？倘沒有科學去利用自然，開擴物質的界限，人類的生存競爭，當然要比現今爲甚咧！倘說工廠的發達，不過多軋死了幾個工匠，以證明科學的罪惡，試問切菜刀也可以拿來殺人，是發明切菜刀的人的罪惡嗎？制度的不得當和偶然的事實，不能據以爲近代科學的罪狀的．並且科學的發達，於人類的精神方面也有進步．空談習慣的打破，創造精神的增加，是誰的功效呀！所以我的結論是近代科學對於近今人類社會，確有不少的供獻；那一部分的壞現象，是制度和支配得不當，或是偶然的事實，不能以此罪科學的．

(2)這究竟是誰的罪惡？現代社會上各方面的壓迫，既非近代科學之罪，那究竟是誰的罪惡？據我的意思以爲有三種原因：

(a)古代階級式的社會組織的沒有打破，古代的社會組織可以分爲二個階級，就是貴族—皇族和軍人—和平民—士商與勞工．各各方面都是貴族爲主，平民爲奴；貴族爲役人者，平民爲受役者：這樣的組織，直到十六世紀沒有更改．後來科學漸漸兒發達，士商階級首先覺悟，就舉起革命，將貴族階級打倒．但是人心總是自私自

利，(Egoistis) 加以階級思想的遺毒深入人心，於是士商階級既代貴族而氣橫一時，造成現今多數人類生活危險的現象.

(b)資本制度的乘機發生　科學逐漸發達後來各種小組織的生產法當然不够社會上的需要，徒弟的手藝的生產法當然也受打破，變爲機械的工廠的大組織的工業. 在這個時期，經濟的需要也就可以想見，於是一般資本家利用了這個機會去壓迫那無產階級. 其後科學逐漸進步，工業漸漸發達，資本制度的基礎也就漸漸兒的穩固起來，到今日乃造成大產業組織底下的多數無產階級生活的窘迫，到無可如何的狀態，以致多數的人對於物質文明極抱悲觀並發生厭世的思想.

(c)科學的世界再造尙未完工　譬如把我們住慣的破的舊的房子，拆去了改造過，造成之後，我們果然可以享福，但在拆去後翻造的時候，就連舊的也沒有住了. 科學再造世界的情形也是這樣，現在就當在拆去後改造的辰光，所以人類精神上覺得尤其痛苦了.

(3)以後科學的責任　這個問題倘要詳細的去解說，是決非一時說得明白的，我現在只說幾句簡單的話罷：

(a)當從速萬衆一心的去求再造世界的工程的完竣……就是在物質方面當不斷的猛進，在精神方面徹底的革新.

(b)打破資本主義的兇暴之事在人爲，這亦不是難事，並且也在眼前了.

(c)設法奮起人類愉快的精神,以解救目前消極的態度,如提倡游戲的科學,人道的科學,行樂的科學.

關於這科學的責任的問題,我再引格洛扶斯(Ernest R. Groves)的『科學與社會不甯』(Science and Social Unrest. See Scientific Monthly) 中的警語寫在左面:

這是科學的時代. 我們看了種種的情形,不能不承認這句話. 他發明了許多機械,介紹了許多文明,使人的智識和經驗完全更變. 迷信是打破了. 慣習有已打破的,有將近打破的. 社會趨向完全改了. 新道德跟著新社會而產生,舊道德的勢力逐漸減少.

同時還有一件同樣明顯的事情,就是多數人對於現今的社會表示不滿意,現今的生活覺得無趣味.

科學家既創造了我們的時代,他自應負我們不安甯的責任. 或者世界雖已經過改造,還未達到安全竣工的界限. 所以科學家以後的責任就是應當使人對於生活發生興味. 科學家應於游樂及精神愉快方面有所創作.

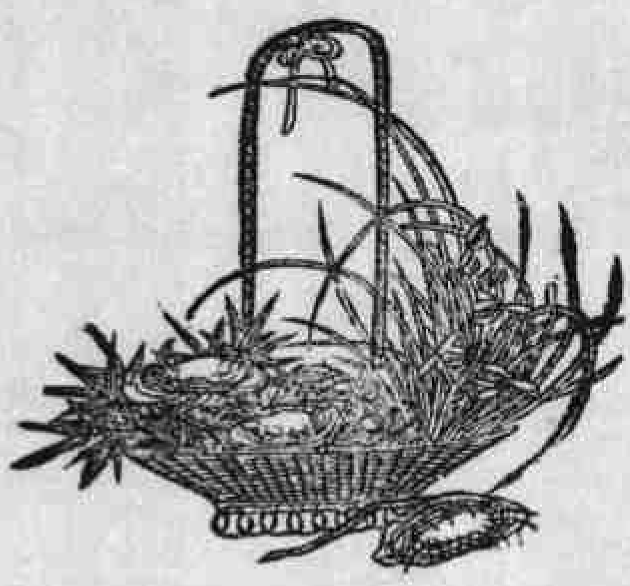
我對於社會多數人要說的是科學既創造了我們的時代,他以後的進步,必能使我們生活滿足,精神愉快.

(4)我對於我國人的希望　我做這篇文字的主旨就是要解除我國人最近發生的對於科學之懷疑. 我的希望是(一)大家都研究科學,並且須要於物質和精神二方面兼顧,不可偏重無論何方面;(二)在科學進步的時間,當設法不使資本主義乘機竊發—因為現在上海等處已漸有這種空氣;(三)我們一面開新,不可同時又講復古,我們當把舊的東西一齊打倒,不令有立足地,因為二者不容並存,並存是最危險的. 至於詳細的討論,後日

我當再做一篇文字.

(5)結論　現今社會生活的壓迫,非近代科學之罪;我們應該大家奮起精神,以求科學的進步,社會的改造,生活的滿足!

愚見如是,願海內學者有以教之.



本刊編輯部啓事一

本刊因決定提前出版，俾每期于規定之發行日期，在交通便利之各處分館，得同時發行。故每期文稿亦須提前發稿。集稿之期改在每月十號及二十五號。寄稿諸君，均請注意。

本刊編輯部啓事二

本刊徵求關於社會實況之文字，以爲研究資料，希望各界賜教。此外關於短篇文藝亦甚歡迎。但篇幅過長者，因限於篇幅，只得割愛，亦希原諒。

民國九年七月一日出版

解放與改造

編輯者　北京新學會

經售者　中華書局　上海福州路棋盤街轉角

經售處　中華書局　北京天津奉天廣州長沙開封溫州長春漢口南昌南京杭州濟南保定武昌太原常德福州成都重慶雲南徐州西安汕頭

分售處　中華書局　沙市蘭州衡州貴陽吉林梧州安慶桂林宜昌廈門[illegible]綏化煙台[illegible]州梧州石家莊黑龍江張家口新加坡[illegible]

中華書局哲學叢書出版預告

Aristotle 亞里斯多德	A. E. Taylor 著 劉衡如譯
Hobbes 霍布士	A. E. Taylor 著 劉衡如譯
Rationalism 唯理主義	J. M. Robertson 著 查謙譯
Locke 洛克	Alexander 著 劉衡如譯
Berkley and Spiritual Realism 柏克雷與精神的唯實主義	Campbell Fraser 著 查謙譯
Schopenhauer 叔本華	T. W. Whittaker 著 謝循初譯
Comte and Mill 孔德與穆勒	T. W. Whittaker 著 查謙譯
Herbert Spencer 斯賓塞爾	W. H. Hudson 著 謝循初譯
Huxley 赫胥黎	G. Leighton 著 方東美譯
Nietzche: His Life and works 尼采:傳略與著作	Anthony M. Ludovic 著 查謙譯
William James 詹姆士	Howard V. Knox 著 謝循初譯
Rudolf Eucken 倭鏗	W. Tudor Jones 著 劉衡如譯
Bergson 柏格森	Joseph Solomon 著 方東美譯
Henri Bergson: The Philosophy of Change 柏格森:變之哲學	H. Wildon Carr 著 方東美譯
Pragmatism 實驗主義	D. L. Murray 著 方東美譯